中国社会史
系列丛书

主编 文蓝

Chinese Social History Series



乞丐的历史

The History Of Beggar

周德钧 著

中国文史出版社

乞丐的历史

The History Of Beggar

讨饭吃的这条路，也还是英雄失足的退步，好汉落魄的后门。

——李渔

讨饭三年，给个县官也不换。

——旧中国民谣



ISBN 7-5034-1672-6/K·1126

定价：36.00元



乞丐的历史

The History Of Beggar



周德钧 著



中国文史出版社

图书在版编目（CIP）数据

乞丐的历史 / 周德钧著．—北京：中国文史出版社，2005.7
（中国社会史系列）
ISBN 7-5034-1672-6

Ⅰ.乞… Ⅱ.周… Ⅲ.乞丐-历史-研究-中国
Ⅳ.D669.9-09

中国版本图书馆CIP数据核字（2005）第078307号

责任编辑：张建立　　**封面设计：**修正文库 010-88555908 xzwk@263.net

出版发行	：中国文史出版社
社　　址	：北京太平桥大街23号 100811
印　　刷	：北京科文天和印刷有限公司　邮编：100085
经　　销	：新华书店首都发行所
开　　本	：16开
印　　张	：14
字　　数	：130千字
插　　图	：178幅
版　　次	：2005年7月北京第1版
印　　次	：2005年7月第1次印刷
定　　价	：36.00元

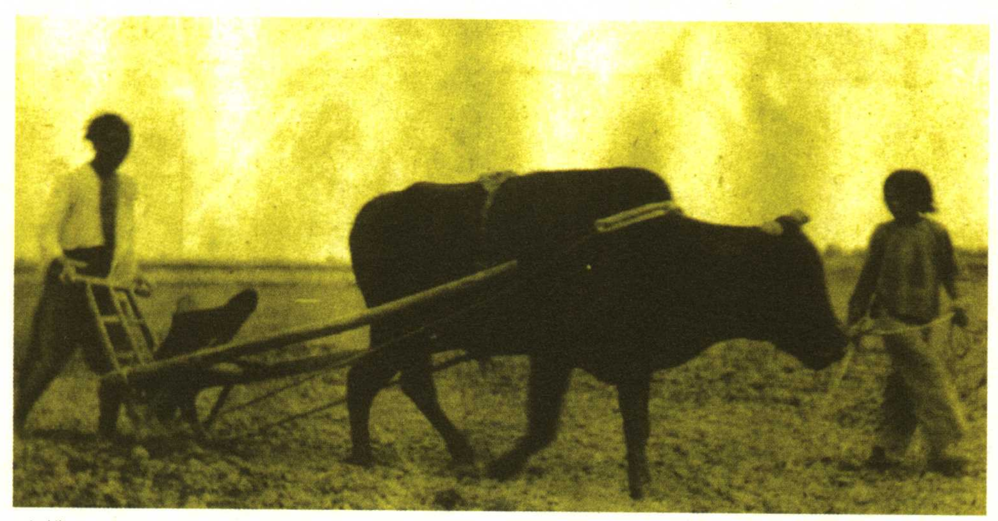




乞丐的历史



第一章 乞丐产生的社会文化根由



农耕图。生产力低下是乞丐产生的社会背景

乞丐有着久远的历史，它与文明社会形影相伴。乞丐是文明社会的一个长期的历史现象。

我们今天尚不能确知乞丐产生于何时，仅就我们所见到的史籍，乞丐的产生大致不晚于文明社会，换言之，在文明社会产生之初，我们即可依稀窥见乞丐们的身影了。就西方文献而言，著名的荷马史诗中已有关于乞丐的文字，在《奥德赛》第十七卷“奥德修斯求乞家宅探察行恶人”便有这样的描写：

他这样说完，把一只破囊背到肩上，
上布满破窟窿，绳子代替背索，
欧迈奥斯又给他一根合手的拐仗。
……
一幅栩栩如生的乞丐形象。
这种人经常站在门边挤擦肩脊，
乞求残肴剩饼，而不是刀剑或釜鼎，
你如果把他交给我，让他看守田庄，
打扫羊圈，用青草嫩叶喂养羊群，
喝点剩余奶液，两腿也会变粗壮。
可是他已习惯作恶，不愿再去田间干农活，
宁愿在乡间到处游荡，
靠乞讨充实他那永远填不满的肚皮。

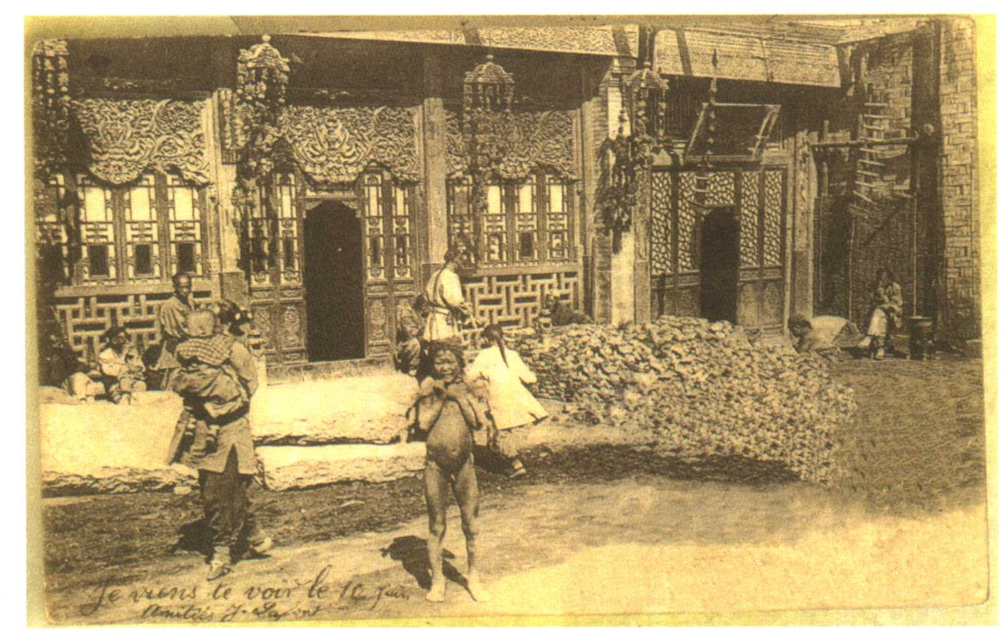
……

如果他前去神样的奥德修斯的宅邸，
人们会顺手把脚扔向他的脑袋，
砸得他在宫里逃窜，砸烂他的双肋。

这里，不仅生动地展示了一位行乞者的生活状况，而且把人们对乞丐的憎恶、唾弃之情刻画得入木三分。在公元前11世纪到9世纪"荷马时代"的古希腊，乞丐已成为社会的常见现象，贵族们斥之为"一帮可怜又讨厌，扫尽餐桌的饕餮"。

在我国古代，何时产生乞丐，这已难于确考。应该说，夏、商时代已经产生，不过那时的确凿文献史籍已难以见到，而有关乞丐的记载更是杳不可求，只是到了春秋时代，有关乞丐活动的记载渐渐多起来了，而且这时的乞丐队伍已是五色杂处，其中不乏当时声名显赫的政治人物。例如：伍子胥弃楚奔吴，以期报仇雪耻，流落街市，以吹箫乞食于吴市；百里奚欲投奔秦穆公，苦于没有川资，只好一路乞讨前行，后与未得志暂且以喂牛为生的宁戚之合作"乞食贩牛"。秦穆公为求得百里奚，以五只羊皮赎得其身，后来百里奚遂

流落街市的乞丐。乞丐往往与周边环境形成强烈的对比。



被称为“五羊大夫”。晋王室公子重耳因避骊姬之乱而亡奔天下，亦尝乞食于村野之人。齐国名相管仲曾被鲁国囚禁，在发送回齐国的路上，经过一个叫绮乌的地方，也曾向当地军士求乞丐食……以上事例散见于《左传》、《国语》、《战国策》、《史记》、《吴越春秋》等文献典籍之中。当然，这些所谓“行乞”者不过是因一时际遇困窘，以乞食为权宜之计，并不是终生以行乞为事的真正意义上的乞丐。然而正是因为社会之中存在着大量的真正意义上的乞丐，才为伍子胥、百里奚、管夷吾这样的“精英人物”克服生计的窘困提供了一种首选的方式。

事实上，在春秋时代确实存在着一大批穷苦无告、以行乞为生的人们，据史料记载：齐景公看见路上有幼童乞讨，心中大为不忍，晋国大臣晏婴借机讽劝他说：“您是一国之君，怎么想办法帮助他们呢？应当让下面官吏去收养他们，这样您的仁义之名便可以广为人知了。”管仲曾有过行乞的经历，故而他后来执齐国之政，对乞丐及穷苦人民的生活艰辛有深切的体察，他指出：老百姓生下来就没有了父母的，叫“孤子”，无妻无子之人，叫“老鳏”，无夫无子之人，叫“老寡”。这三种人应该由政府收养他们，以保障其生存，免得他们可怜兮兮地沿街乞讨，朝不得餐。假如一个国家街上有行乞之人那就是宰相失职。可见乞丐问题已成为政治家们谈论政治好坏的一个标准，它确已成为一个普遍的社会问题了。

那么，乞丐因何而生呢？为什么它与文明社会长期相伴？其间缘由何在？



贫困的孩童，以捡纸为生。



贫困的农家，乞丐的源头之一。

一 贫困

贫困是长期笼罩着人类社会的一层阴霾，人类社会产生伊始便遭遇到它，被它所困扰。贫困是引发众多社会问题的重要经济诱因，也是引发乞丐现象的初始根由。从某种意义上说，正是贫困使乞丐得以产生并在文明社会的发展历程中长期延续。

按照社会学的理解，贫穷“是一种生活环境，在这种环境中，收入低，就业不充分，住房破烂，精神压力和外界压力都很大，在社会上他们没有权力，难于接近受人尊敬的地位，贫民总有一种不安全感，情绪不稳定”。(〔美〕埃弗里特·罗吉斯等著《乡村社会变迁》)

贫困说到底是发展不足，也即是作为社会的人的发展权利实现不足或未能得到实现。

按人的需要层次论，每个社会成员都有获得享受自下而上资料和发展生存资料的需要。人的发展首先要满足基本生存资料的需要，然后才能够通过进行物质资料的生产和其他劳务，为社会服务，并在这一过程中经历社会化、再社会化，使自己的体力、智力获得发展，



城市中的老者乞丐，是旧中国一个普遍的社会现象。

完善和调动自己的潜能。因此，人们获得发展资料，其中包括较高生活质量的物质条件，教育培养费用和文化娱乐、体育等等的需要，人的这种需要和权力不能得以实现或实现不充分，在社会学意义上都名之曰穷困。

贫困还是一个相对的历史性的概念。在不同的历史时期，人类发展权利的内涵是不同的，传统社会人类发展权利实现不充分主要表现在生存权利这一层次，而现当代则主要表现在较高的发展权利层面，如受教育、社交、政治参与等等。而同一个时期的不同国家或地区，人们划分贫困的标准是不同的，发展中国家有贫困现象，发达国家同样有贫困现象。

在蛮荒的氏族社会，贫困即已成为困扰人类生活的首要问题，那时人类处在一种绝对贫困状况之下，生活资料的严重匮乏是当时贫困的重要表现，那时的人类普遍食物不足，衣不蔽体，没有稳定的生



战争图。战争往往制造大批乞丐。

活资料来源。从我国文献典籍的零散记载中可以窥见初民的生活是怎样的艰辛。

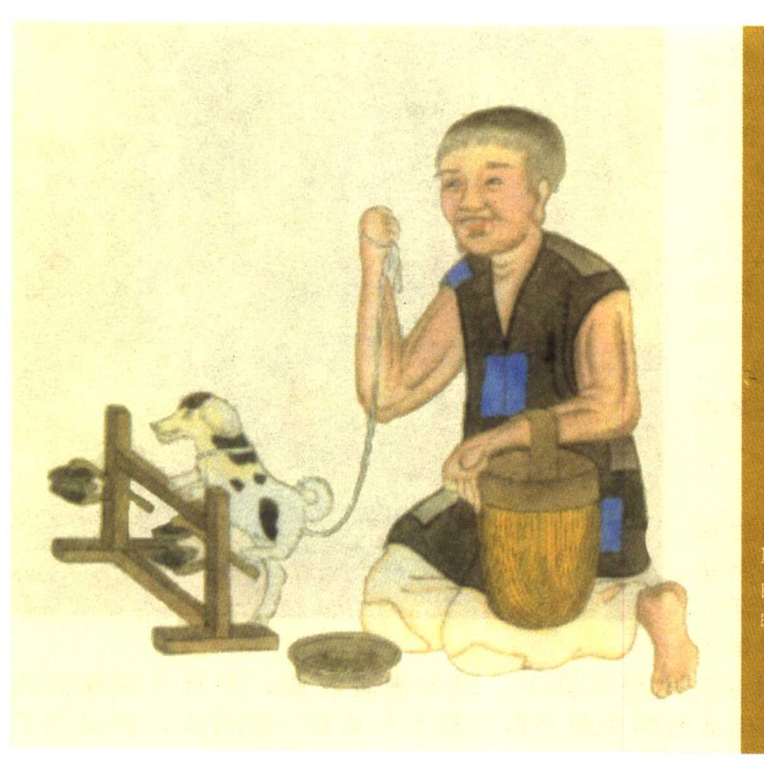
韩非这样形容："上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。——民食果蓏蜯蛤，腥臊恶臭，而伤害腹胃，民多疾病"。(《韩非子·五蠹》)

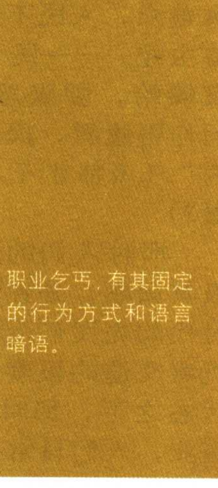
那时人们的生活极其简陋，处在野蛮时代的先民们生活在饥寒交迫的极度贫困状态之下，那时生产力极其低下，没有灌溉农业，没有大规模的牲畜业，人们日常生活资料来源多取自草木果实及一些兽肉，狩猎与采集成为人们生活资料的主要来源，而这一来源是极不稳定的，人们处在饥饿状态是常有的事，剩余产品就更谈不上，因此，那时的社会是普遍贫困的社会。

氏族社会的人们普遍处于贫困之中，这不仅见诸文献典籍的记载，而且在今日的民族学、人类学调查中也多有所见。

居住在我国松花江流域的赫哲人，长期处在氏族社会之中，据民族学者的研究，直到解放前夕，赫哲族人口处在递减的过程中，究其原因，主要是食物不足(林惠祥:《中国民族史》上册第182页，商务印书馆，1936年11月)。同样处在氏族社会的鄂伦春人也面临着食品不足的问题，尽管他们人人都是能骑善射的好猎手。云南境内的佤族，一直处在氏族社会，他们已有原始农业，并懂得一些原始的耕作技术，但由于生产力的低下，其绝大多数居民，全都缺乏日常生活必需的口粮。

如果说贫困是发展不足，那么，在蛮荒的远古时代，人类社会普遍处于贫困之中，当时的社会生产力极度低下，社会分工极不发达，生活资料与生产资料都极度匮乏，人们生活所必需的食品以及住房均没有保





职业乞丐，有其固定的行为方式和语言暗语。

障。然而就是在此情形下，乞丐并没有我们想象的那样大量涌现，这是为何？我认为，这一则是人们普遍贫困，没有贫富之别，没有贵贱之分。自然也就不会有卑贱之极的乞丐了。二则囿于资料的限制，我们已很难确知那时人们生活的具体情形了。可以这样认为，在当时社会条件下，人们极其贫困，社会也极其贫困，所以求乞于他人终无所得。要说乞求，大家都有所乞求，都要向大自然乞求，就此而言，大家都是乞丐。但在绝对贫困的条件下又有相对富有与贫穷之分，贫穷无告的人们在没有健全的社会保障机制下，如何自救自存，只有求食于他人，求乞于社会。在当时社会条件下，每个人都可能成为求乞者，也都可能成为施予者，人们在互为求乞、互为施予的交换中完成互济互助的职能，从而在极度艰苦的生活条件下完成个人的生活历程。

人们的这种互为求乞、互为施予的交换方式，在人类学中仍可见到一些实例，美洲印第安人的“夸富竞争节”和送礼式的交换制度

即为显例。在这种制度中，民族成员不论贫富均参与，它是一种竞赛式的全体送礼活动，这种送礼活动带有友谊的、强迫的、相互的、集体的多种意义，在这项活动中，应该赠予者必须赠予，应该接受者亦必须接受，而接受者在经过相当时期之后，又必须给原来的赠予者以回报。而且这种赠予，必须在一些大的节日和公共宴会的场合举行，故名之曰“夸富宴”，或“夸富竞赛节”。这种赠予者与被赠予者是相互交换的，正如上面我们讲到的求乞者与施予者。求乞与施舍在那时不仅是普遍存在的，而且是一种重要的社会活动，尽管这种求乞与施予与后世的求乞有所不同，但它已经包含了行乞求食谋生方式的最初萌芽，而这一方式后来被贫穷无告者所专用，以自救求生，则是一种合乎逻辑的发展演化结果。

故此，史前社会虽没有真正意义上的乞丐，然求乞他人、丐食于他人这种行为已经产生，这就为乞丐及乞丐现象的出现埋下了最初的因子。

降及文明社会，贫困不仅仍是一个普遍的社会问题，并且随着私有制的产生而加剧，且打上阶级的烙印。处在贫困状况中的绝大多数是被剥削被压迫的阶级。奴隶、农民、各类底层民众成为贫困大军的主体，那时，基本生活资料的匮乏、生存权利的不足是贫困的主要表现形式。处在饥寒交迫、朝不保夕状态下的奴隶、农民、小手工业者为了寻得一线生机，除了流浪行乞，别无他途。至于说到揭竿而起、反叛社会，那是求生不得情况下的非常之举，不到万不得已时是不会犯难走险的。因此，流浪以自存、行乞以资身乃是贫困无告者的无奈之举，也是自然之举，在人们生存权利发展严重不足的农业社会，这也是贫困民众维护自己生存发展权利的本能反应，无可厚非。

揆诸史籍可知：在中国漫长的封建社会，广大劳动人民的赤贫化



战火图，战火与天灾是导致乞丐产生的原因。

使其中一部分人走向行乞之途，贫困始终成为乞丐涌生的首要原因。历朝历代关于“饥荒”、“大饥”、“大荒”、“奇荒”的记载史不绝书，伴随饥荒而至的，便是饥民遍地，流丐遍野。

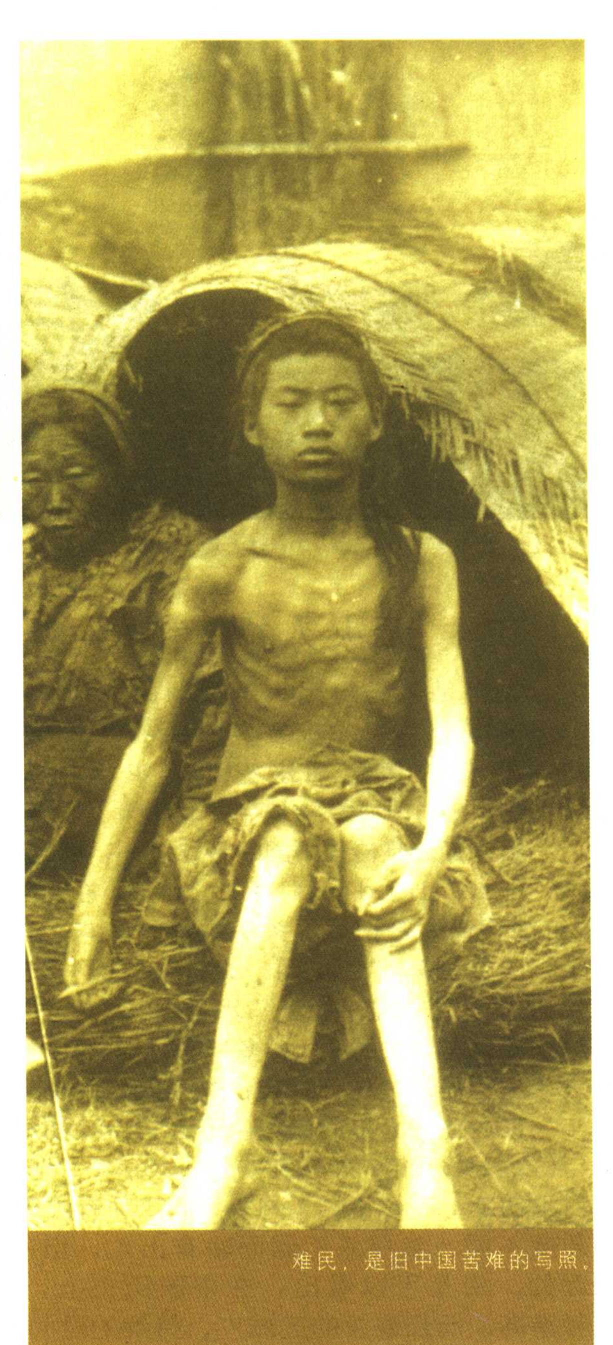
在中国封建时代，贫困乃是经常性的、结构性的社会问题。究其原因，生产力的低下与长期停滞不前，生产资料的匮乏，统治阶级的苛繁压榨，周期性的社会动荡，自然灾害的频繁都不同程度地起着作用，它们交互作用在一起，则是农民长期生活在饥寒交迫状态之中的根由。战国时著名政治家、改革家李悝曾给农户算过一笔账。按李悝的估算，“一夫挟五口”的农户，治田百亩，年产粮食一百五十石，上交百分之十的税，还剩一百三十五石。一家五口每年食用九十石，还剩四十五石。四十五石粮食折算成钱大约有一千三百五十钱，而这些钱若用来进行春秋两季的祭祀活动、添置衣物，尚有四百五十钱的缺口，若再遇上疾病死丧之费，以及上缴国家赋役之费，那缺口就更大了。五口之家，拥百亩土地，也算是个中等农户了，他们在丰岁也未免于饥寒，凶年自然更差。下等农户的情况就更惨了，通常他们除了流浪行乞以自救，别无他法。所以，在漫长的封建时代，农民经常处于破产的边缘，他们大量转化成流民，进而为游民，再而为流丐，就是毫不足怪的事了。

当历史的车轮进行到了工业社会，情况似乎有所改观。由于社会



农作图。乞丐大多产生于农业区域。

分工的扩大，社会化大生产的全面展开，科学技术的突飞猛进的发展，使人类的社会生产力有了空前的提高，社会的物质财富因而极大地丰富了，人们的生活水平、生活质量较之封建农业社会有了大幅度提高，贫困问题相应地得以缓解了，但它并未消失，相对贫困仍然是一个普遍的社会问题，人类在发展权利上的不足以及在生存权、发展权上的严重失衡依旧是非常严重的社会问题。广大社会成员在生产质量上的差距不是缩小而是扩大了，人们在较高的发展权利，诸如教育、卫生、社交、政治参与等方面的发展权利依然严重不足。生活资料的分配不公、发展机会的严重失衡乃是当今贫困问题的主要表现形态，正因如此，乞丐在当今社会依然存在，并且数量可观，究其缘由，贫困仍首当其咎，与过去不同的是，当今的贫困大多表现为相对贫困和精神贫困，当今的乞丐因而也就具有相应的时代风貌。


难民，是旧中国苦难的写照。



炮火图。兵灾类的社会动荡常导致大量乞丐产生。



二　天灾人祸

灾害是乞丐得以大量繁衍的温床。

灾害分为自然灾害与社会灾害两类，这里的灾害主要指自然灾害。自然灾害包括水灾、旱灾、蝗灾、风灾、雹灾、雪灾、霜灾、疫灾、地震、地沸和海啸等。

灾害频繁是传统中国的特点之一，西欧有的学者甚至称中国为“饥荒之国”(the land of famine)，在中国古籍中也充满了“水旱频仍”、“饥馑荐臻”等记载。关于灾害的频率，古今许多人曾作过统计。《淮南子·天文训》：“三岁而一饥，六岁而一衰，十二岁而一康（康、荒，古代通用）。”《盐铁论·水旱》：“六岁一饥，十二岁一荒。”李约瑟统计，在过去的2100多年间，中国共有1600多次大水灾和1300多次大旱灾。傅筑夫统计，自汉初至明末的1850年间，重灾年份多达1242年。陈达在《人口问题》中统计，自汉初到1936年的2142年间，水灾年份达1031年，旱灾年份达1060年。邓云特在《中国救荒史》中统计，自汉初至1936年的2142年间，共有灾害5150次。以上统计虽因选择角度不同、参照系不同而略有出入，但所揭示的灾害频率则是大体相近的。由是可以看出，在中国历史上，不仅灾害的种类多，出现的频率高，而且波及的区域广，持续的时间长。更为甚者，每当天灾肆虐

之际，总是人祸横行之时，昏庸的帝王、败坏的朝纲、腐败的吏治，以及防治灾害手段的缺乏，社会救济的有名无实往往又加剧了天灾的危害性，人祸与天灾互为因果，互为促动，成为一股把广大人民推向苦难深渊的邪恶力量。

天灾与人祸合力摧折了小农经济脆弱的卵巢，广大农民纷纷破产，饥寒交困、妻离子散、流离失所，还有一系列不虞之祸在等候着他们。因此，每当天灾人祸横生，流民便大量涌现，人民被迫走向流亡求生的自救之路，于是乎，行乞流丐便应运而生，流民与流丐，其差别只在毫厘之间。

流民现象大规模出现，并见之于文献记载，始于汉代。《史记》卷一百三《万石张叔列传》载："元封四年中，并东流民二百万口，无名数者四十万。"这是史籍中有关大规模流民的第一次明确记载，自此以后的西汉各朝直至新莽，流民均连年发生，史不绝书。察其原因，天灾人祸是首要原因。如成帝阳朔二年秋，"关东大水，流民欲入函谷、天井、壶口、五关"。鸿嘉四年，"农民失业，怨恨者众，伤害和，水旱炎灾，关东流冗者众，青、幽、冀部尤剧"。哀帝年间，"阴阳错谬岁比不登，天下空虚，百姓饥馑，父子分散，流离道路，以十万数"。平帝元始二年，"郡国大旱，蝗，青州成甚，民流亡"。王莽代汉，"四海之内，嚣然丧其乐生之心"，"青、徐民多弃乡里流亡，老弱死道路，壮者入贼中"；地皇三年，"枯旱霜蝗，饥馑荐臻，百姓困乏，流离道路，于春尤甚"；新莽末年，"流民入关者数十万人，乃置养赡官廪食之。使者监领，与小吏共盗其廪，饥死者十七八"。（以上所引，均载于《汉书》卷十、卷八十一、卷十二、卷九十九下）

刘秀"复高祖之业"，建立东汉王朝以后，虽曾设法安辑流亡，但却不能从根本上解决流民问题。终东汉一代，农民的流亡从未中断：建武九年，刘秀派兵平定陇西，但"陇西虽平，而人饥，流者相望"；十二年正月，"小星流百枚以上，或西北，或正北，或东北，或四面行，皆小民流移之征"。天上是流星频现，地上则"中国未安，米谷荒贵，民或流散"。以天象作为流民之征象，虽是无稽之谈，却也反映出其时流民问题的严重。明帝时虽无流民的确切记述，但从其在位十八年间五次赐"流人无名数欲自占者人一级"的情况来看，流民问题不仅存在，而且比较严重，否则明帝便不会表现出如此的关切。章帝建初年间，"比年牛多疾疫，垦田减少，谷价颇贵，人以流亡"。自和帝开始，东汉的流民问题又迅速地趋于

严重：和帝永元五年，“遣使者分行贫民，举实流冗，开仓赈廪三十余郡”，流民数量之多不难想见；六年，“阴阳不和，水旱违度，济河之域，凶馑流亡”；十四年，“赈贷张掖、居延、敦煌、五原、汉阳、会稽流民下贫谷，各有差”，流民已遍及全国各地，西北、东南，所在多有了。安帝即位之初，“连年水旱灾异，郡国多被饥困”；“时饥荒之余，人庶流进，家户且尽”；“州郡大饥，米石二千，人相食，老弱相弃道路。”顺帝水建年间，连年灾潦、冀部尤甚。比蠲除实伤，赡恤穷匮，而百性犹有弃业，流亡不绝。“恒帝永兴元年，郡国三十二蝗河水溢。百姓饥穷，流冗道路，至有数十万户。”延熹九年，“青、徐炎旱，五谷损伤，民物流迁”。及至灵帝时“黄巾”已起，社会动荡，“三郡之民皆以奔亡，南出武关，北徒壶谷，冰解风散，唯恐在后”。东汉末年的献帝时期，“青、徐士庶避黄巾之难，归（刘）虞者百余万口”。（以上所引，见载于《后汉书》卷十五、《后汉书·天文志》、《后汉书》卷三、卷四、卷三十二、卷五、卷六、卷七、卷六十六、卷五十七、卷七十三）



魏晋六朝之际，天下大乱，南北分治，群雄并立，军阀混战，广大民众在动乱之中已是饱受流离迁徙之苦，加之天灾连年，更使流民大增。当时水、旱灾、风灾、地震、冰雹等自然灾害的接连发生，如惠帝元康四年（294）“京师及郡国地震”，五年“荆、扬、兖、豫、青、徐等州大水”，六年“关中饥，大疫”。七年“雍、梁州疫，大旱……关中饥，米斛万钱，八年荆、

豫、扬、徐、冀等五州大水、地震”，以及由此而引起的饥荒、瘟疫，则又在一定程度上促发了流民队伍的加速形成。

纵观中国古代社会发展，在正常的王朝更迭之际，由于社会动荡，兵连祸结，天灾人祸在此时就愈显突出，流民发生的规模就愈大。而当异族入主中原之时，除天灾人祸外，又加以民族歧视政策，流民现象也十分显著。如元朝是异族入主中原的大一统王朝，终元之世，水旱荐臻，天灾频仍，蒙元享祚共一百六十三年，受灾竟达五百十三次之多。每当灾荒袭来，全国各地便呈现出一幅成千上万的人群流离失所的凄惨图景。而元朝统治者不加怜恤，却往往赋役如故，这就使愈来愈多的农民变成了“逃离奔窜，皇皇然无定居”的流民。（参见《元代流民问题浅探》，《郑州大学学报》1988年第3期）

清代也有类似的问题，频繁的自然灾害致使人民纷纷流离，成为无家无地的流民。例如当时的北方地区，几乎是无年不灾，无处不灾，灾害的普遍性连续性为历代所罕有，其中黄河流域中下游尤为突出。道光三年到宣统三年的八十多年间，各种自然灾害波及直鲁豫三省区七千四百多县次，波及直鲁两省区六十七万多个村庄次。自然灾害所造成的直接后果，是农业经济的大破坏和人口逃亡，仅光绪二年至五年的黄河决口和水旱蝗特大灾害中，鲁直豫三省区死亡人口在九百万以上。在灾害过去之后，广大农民既丧失了恢复生产和防止新灾的能力，又重新陷入帝国主义和封建主义双重压迫剥削之下，相当多的人不得不把“逃荒”视作出路。在保定以西河间以南，大率一村十家，其经年不见谷食者，十室而五，逃亡迁徙者十室而三，逃荒乞丐充塞运河、官道之旁，倒毙满路。茌平、东平等周边各州县，“十室九空”，“少壮皆逃亡”。山东各处多年亢旱，“田既无收，人因鲜食，故扶老携幼，结队成群，相率逃荒于奉锦各属，以觅宗族亲友而就食”。（参见《关于清代东北流民》，《社会科学辑刊》1983年第5期）

流民们抛开田宅家什，离开故土，迁徙他乡，一般说来，他们就此丧失了产业，也没有了职业，因此在他们中间转变为“无恒产”、“无恒业”的游民乞丐是极有可能的。诚然，在中国历史上的许多时期，尤其是新旧鼎革之际产生的流民往往在新王朝建元之初大量存在，而新王朝的统治者在绍统之初

尚能颁布法令，招抚流亡，或安置流民，分给他们一定的田地及其他生产资料，希冀使流民重新成为王朝编户之下的齐民。但这些举措在实行过程中是大打折扣的，并不能使每个流民都重新回归故土，并成为拥有小块土地的自耕农，个中原因除了王朝政府举措本身的不完善，还有地主豪强的欺凌盘剥，地方官吏的营私舞弊等等，这样一来，流民中间许多人就转化成无田园可耕，无家室可依，无财产可置的赤贫者，他们只有两条路，一条是落草为寇，成为与王朝政府为敌的“山贼草寇”，即一种民间自发的反抗社会的群体。另一条路就是继续流亡，在流亡之中行乞求食，以求得生存。

流民沦为流丐，历代均有。

唐代诗人皮日休在其《三羞诗·序》中谓：“丙戌岁（唐懿宗咸通七年），淮右蝗旱，日休寓小墅于州东，下经后，归之。见颖民转徙者，盈途塞陌，至有父舍其子，夫捐其妻，行哭立丐，朝哭夕死。”这是灾民流离生活的真实写照。

又，清代前期和中期，闽粤两省的一部分流民渡海到台湾谋生，其中相当一部分人在台求不到固定的工作，从而沦为游民或乞丐，据载：在康熙末年，闽粤两省人稠地狭，田园不足于耕，人口多向南洋等地流动。政府禁止前往南洋以后，游手无赖“群趋台湾”。雍正年间，福建



城市里的乞讨者

官员奏报：福、兴、漳、泉、汀五府生齿日增，本地所产不敷食用，“粤东一带地广人稠，山多田少”，“所产米谷，不敷民食”，于是台湾成为闽粤人口流动的一个去向。向台湾移民的是哪些人呢？在早期，除了少数商人富有户以外，多数是游民。“流寓之人非系迫于饥寒即属犯罪脱逃”；“此等渡台民人，多属内地素无恒产，游手好闲之徒”。《台湾县志》曾经作过这样的分析，认为偷渡去台湾的多是无所依者、有所迫者、多所贪者和窘所施者。换句话说，是惰游失业、负罪逃弃、手无技能，倚奸为利之徒。这些人到达台湾以后，一部分人找到了职业，“上之可以致富，下之可以温饱”，成为农民、工匠甚至地主、富户。但是另一部分人本来就是“游手无艺、不事耕桑者”，他们难得固定的职业。乾隆中叶闽浙总督苏昌奏称：“偷渡过台之游民日众，昔年人少之时，依亲傍戚者无不收留安顿；近有人满之患，不能概为留，此辈衣食无依，流而为匪，非鼠窃狗偷，即作奸走险，无所不为。”台湾省乞丐队伍因而大增。（参见：《清代台湾的游民阶层》，《台湾研究集刊》1987 年第 1 期）



母子乞丐



游民，作为无业或没有固定职业的单身汉，他们的生活来源往往靠乞讨或强乞。所谓“游食四方”、“沿街强乞”、“日为流乞，夜行鼠窃”，是游民日常生活的一般情景。有时他们还聚众强乞，“要钱要饭”、“不索不休”，甚至有拦米、抢米、强借米者。

近代中国国难频生，社会动荡，人

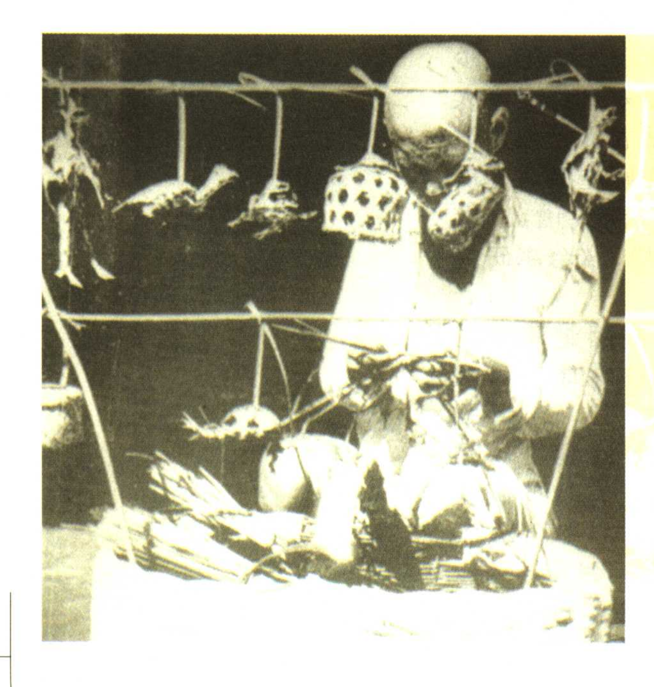
民苦愁离难，不遑生计，加之天灾肆行，流民较之于以往有增无减。乞丐队伍也就迅速膨胀了。1865年10月4日出版的《北华捷报》，对上海的乞丐大军，作了如下的描述：

他们来自淮北，那里蝗虫为害炽烈。他们随身携带着地方官给予的护照前来逃荒——护照详细说明他们到此原因，证实他们的优良品行，宣称他们是好人，但是贫困地区的人。

一当粮食短缺——由旱涝蝗灾等引起，而政府又不能提供生活资料时，——这样得到许可的丐帮也就不鲜见了。因为食品不能给他们——既无钱购买，也没有交通运输工具——需要时穷人必须乞讨。

再如1931年长江大水，占灾区总人口百分之四十的人流离失所。据金陵大学农业经济系调查，流离在外之人口，至少有五分之一的人以乞讨为生，其数目之大，实令人瞠目。这是流民转化成游民，继而转化为乞丐的一则典型事例。（参见《中国近代的流民》第112页，浙江人民出版社，1996年。）

由流民而乞丐，不独古代社会为然，当今社会中也是如此。当然，今天我们看到的流民多因社会转型、经济体制改革所引起的社会经济结构的变革而导致，也就是说，大多数的流民是因为工业化、城



蝈蝈图，乞丐往往会操作各种边缘职业。

市化进程的加剧而由农业转离过来的，他们中大多数在流向城市的过程中都完成了由农民向工人或城市手工业者、劳务者的身份转化，并很快汇入到城市的社会经济生活之中。但其中仍有一部分因种种原因成为一种“盲流”，成为游荡于城市之中而又不为城市生活所容纳的游民，这一部分多以行乞为生，成为当今乞丐的一个重要来源。



吸毒者。旧中国因之而乞讨者大有人在。

要而言之，历史上频繁发生的天灾人祸导致了代代不绝的流民，而流民又成为乞丐大军的重要后备力量，就此而言，天灾人祸应视为繁衍乞丐的温床。

三　差别与不平等

我们的先哲在展望理想社会时，曾描绘出了这样一幅美妙的图景：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老所有终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，分有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。



这是一个人人平等，人人有工可做，人人衣食无忧，太平安康的“大同”社会，然而，在数千年文明社会的发展史上，“大同”社会从来都只是一种理想憧憬，而不是一种现实存在。

事实上，文明社会，不论是在过去，抑是当今，都未曾实现真正意义上的人人平等，在文明逝去的悠悠岁月中，与其说存在着许多平等、公正，还

不如说不平等、差别是更为常见的社会现象。

人不是也不可能是彼此完全平等的，没有差别的。人首先在自然属性上就呈现出重大差异，有男女老幼之分，有高矮丰瘦之别，有智能愚贤之分，也有体质强弱之别。人因生理条件的不同而在性别、年龄、体质、智力、容貌等方面表现的差别，社会学上称之处自然差别。自然差别使人在实现个人理想、发展个人权利等方面的社会机遇和实现的可能性上各不相同。老弱病残之人较之于其他社会成员，显然在发展个人权利，实现个人价值方面要困难得多。

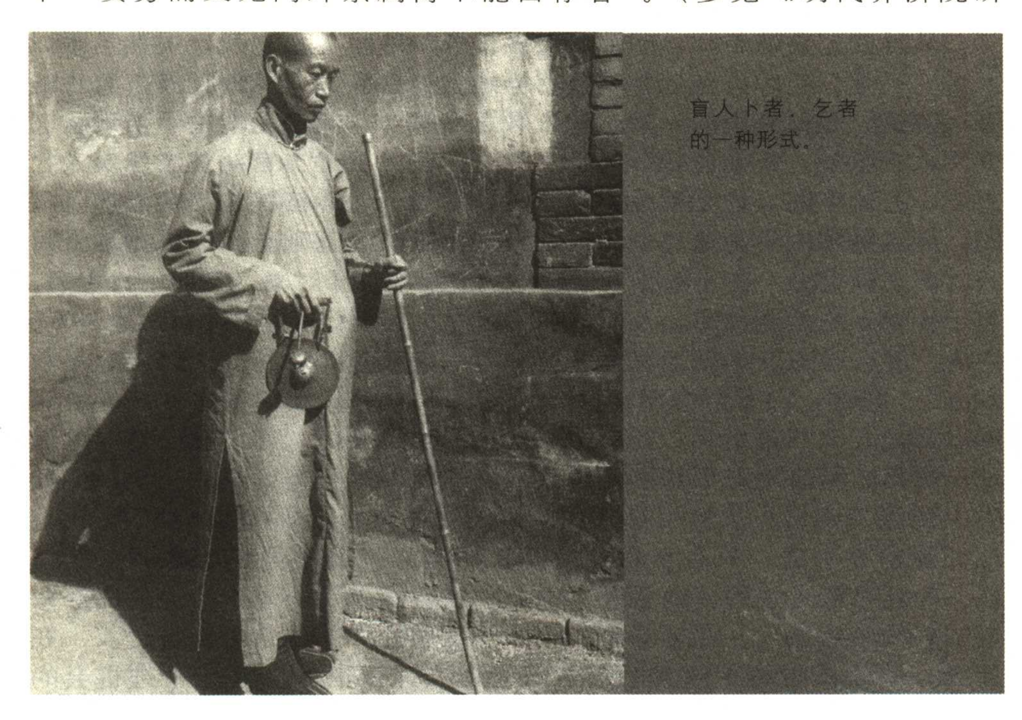
更重要的是，在文明社会中，人在社会分工中所处的地位不同，占有的生产资料与生活资料的数量、质量不同，享受教育的机会不同，参与社会交往、政治活动的机遇不同，而凡此种种，使人在社会身份、地位上呈现出重大差别，使人分化为富人，穷人，有产者，无产者，有权者，无权者，统治阶层，被统治阶层，剥削阶层，被剥削阶层，知识阶层，劳动阶层等等。于是乎，芸芸众生便分出三六九等，就归到了不同的层次与类属之中。

人的自然差别是天赋的，与生俱来的。人的社会差别则是后天的，是社会分化、劳动分工所导致的。

而决定人们社会地位和身份，决定人们生活命运的主要是社会差别。当然，自然差别也有相应的影响。

历代所见之乞丐，以老弱居多，以各类伤疾残废（盲、瘸、拐、傻、瘫等）居多，以遭灾的流民居多，即是显例。这样说，并不表明在传统社会中，上述“鳏寡孤独废疾”之人完全为社会所抛弃，事实上，在中国古代，历朝的统治者出于安定社会、收揽民心之目的，出于“德治”理念的驱使，出于“王道”政治的价值追求，出于粉饰太平的功利目的，总是有一些“善政”出台，用以救济那些因生理缺陷而贫苦无告，无以自存的人。例如，南北朝时有“六疾馆”与“孤独园”，唐代有“悲田院”、“养病坊”，宋代京城有“福田院”，地方上有“居养安济院”，元代有“孤老院”，明代有“养济院”等等。然而，由于历代“鳏寡孤独残”，以及贫苦无告无以自存者人数众多，而朝廷所设置的这些保障机构一则规模小、经费有限；二则因为主事的官吏营私舞弊，故而使“悲田院”、“养病坊”、“福田院”、“养济院”之类的救济机构对于广大丧失生活能力的人所能起到的保障作用，就显得微乎其微了。这

样说，并不是小视更不是无视中国古代社会保障机构的正面作用与进步意义，我们只是着重指出这样一个事实，在当时条件下，社会需要保障的人数与社会能够提供的保障，其间的差距实在太大了。举一个例子，明代由于太祖朱元璋的大力倡导，使各种“养济院”的数量与规模都超过了前朝各代，但即使如此，养济院在收养人员的条件、名额等方面都有严格规定。明太祖是养济院的缔造者，1372年5月，他在下令各州县设立孤老院时，曾对收养对象有过规定：“民之孤独残病不能自生者许入院。”1374年8月，再次申令：“各种鳏寡孤独并笃疾之人贫穷无依不能自存者，有司从实取勘，官给衣粮养赡，为居宇以居。”1530年颁行的《大明律》中规定各州县有司收养孤老的对象和条件是：“凡鳏寡孤独及笃疾之贫穷无亲属依倚不能自存”者。《大明律集解附例》中注云：“笃废疾解，见《名例律》。”该书卷1《名例·律老小废疾收赎》条注：“废疾谓一目、折一肢之类，笃疾瞎两目、折两肢之类。”据此，明初确定的养济院收养对象，并不是社会上所有鳏寡孤独笃疾之人，而是其中“贫穷而又无内外亲属倚不能自存者”。（参见《明代养济院研



盲人卜者，乞者的一种形式。



旧中国城市，乞丐的聚集地。

究》，《郑州大学学报》1989年第3期）

从洪武至嘉靖年间，明政府对各地养济院收养孤老残疾虽然不限以人数，可是，实际上各地并不能将当地贫老残疾之人尽数收养，真正能够入院的，是很有限的。其入院人数之多寡，与其说是取决于当地贫老残疾人之数量，不如说是取决于当时府、州、县地方官对贫老残疾人之态度。万历年间，迫于财政困难，各地不得不对养济院收养名额加以限制。而这种限制不是建立在深入细致地调查研究基础上，而依据地方财政状况来确定的。在此情况下，有些地方就在收养对象、条件上打主意，将不少真正的孤老残疾之人拒之院门之外，甚至让那些年在50之外60之内，无一技之长的瞽目跛足者，令其“乞食度日，待60以上，尽数收养”。同时，由于财力困难，即使能够入院的，其口粮布衣的供给也难以保证。尤其是荒年，社会上大批饥民急待赈济，养济院经费更无保证。可见，养济院对于鳏寡孤独废残者的救助是极其有限的，更多的丧失生活能力或丧失生活可靠来源的人是得不到社会保障机构的惠泽的，他们要生存不去，只有自救互救，乞丐生涯无疑是他们自救的首选方式，而且是最重要的自救手段。由此，在自然差别上处于劣势的那部分老弱病残废疾之人，在社会分工中处于低层的那部分贫困无告之人，在社会分层体系中居于末流的那些既无恒产又无恒业、且无上进机会的

人就成为乞丐队伍涌涌不断的后备军，成为乞丐作为一种社会群体而代代不绝，生生不息的源头活水。

人们在考察当今乞丐群体的人员构成时，发现各类生理缺乏者，老弱病残者以及在文化教育方面社会化程度较低者仍然是乞丐群体的基本成分。可见，即使文明演进到现代，由社会分化所造成的人们之间的社会差别、自然差别仍是滋生乞丐的重要原因。

以上我们从历史社会学的角度对乞丐产生的原因作了初步的探索，历史向我们昭示，乞丐现象是一种由来已久的社会历史现象，贫困，是其产生的首要社会根源，在传统社会中，又因种种天灾人祸而加剧，加之社会分化所造成的社会差别及不平等更使乞丐现象得以强化和延续，在多重因素的交互作用之下，乞丐现象遂成为一种与文明社会影形相伴，代代不息的普遍社会现象，直到今日，它虽变换了形式，仍然是我们社会生活中一种常见现象，成为我们今日多样化的生活方式中之特别一种。

还应该指出的是，在当今社会发展过程中，由于社会变迁的加剧，文化传播的迅捷，以及社会转型的一系列联带效应，致使婚姻、家庭、社会主次文化冲突加剧，凡此种种也都具有诱发乞丐问题的潜在可能性，并使乞丐现象呈现出更加纷繁复杂、样式多端的面貌。

四 文化张力

上面我们分析了乞丐现象产生并延续的种种原因，它们多属社会经济的、制度的和环境的，是与社会发展相伴随的“结构性”原因，若再作进一步探究，我们发现，乞丐现象得以长期蔓延，还有文化上的“隐情”。这种“隐情”表现为：乞丐现象一经产生，便获得了主流文化的某种默许和宽容，乞丐现象、乞丐行为因此披上了一件合法的文化外衣，与此同时，乞丐行为、乞丐生活、乞丐哲学、乞丐逻辑等等，即所谓乞丐文化在社会中得以传播，并感染影响着其他的社会群体，其他社会群体或阶层在乞丐文化的影响下，每当遭遇到社会打击和人生挫折时，自愿或被迫改变他们原来的社会身份与文化，当此之际，乞丐生活与文化就成为他们一种重要的选择。乞丐文化获得主流文化的宽纵，以及乞丐文化对其他社会群体的影响，都会对人们投身乞丐行列产生一种吸引力与拉动力，这就是我们所说的

“文化张力”。

乞丐是一种社会现象，也是一种文化现象。乞丐产生以后，在长期的生活实践和社会交往中，他们形成了一套与乞讨生活相适应的行为方式、生活方式、语言风格、人生态度、价值取向、处世哲学、信仰，这些共同构成乞丐文化的主要内涵，并且使乞丐行为呈现出系统的文化面貌。

乞丐闲散放逸、得过且过、苟且无赖的行为方式，漂泊流动、居无定所、不事产业、即时行乐的生活方式，消极无为、颓废顽愚、淡泊名节、玩世不恭的人生态度，重利轻义、鄙薄伦常、侥幸投机、是非模棱的价值取向，以及实用、荒诞、媚俗的习俗与信仰即是乞丐文化之荦荦大端，凡此，都与中国古代社会的主流文化大异其趣。乞丐文化因而成为社会文化体系之“另类”，乞丐者流也成为社会体系中的边缘分子。乞丐及其文化的边缘性和“另类”特征，在传统社会中是很难在大多数社会成员中获得激赏、引发共鸣的。大多数社会成员都追随并遵从着主流文化，然而，主流文化并不是观照四极八荒，也不可能涵盖九流三教，这就为包括乞丐文化在内的种种色色的亚文化发挥动能影响留下了相应的空间，在主流文化力不能及的社会空间中，乞丐文化发挥着其独到的“文化张力”。




老乞丐

如果说众多下层民众厕身为丐确系生活困顿、百无一计之举，那么，在乞丐大军中还有相当一批人却是在乞丐文化的张力作用下皈依其中的。也就是说，他们厕身为丐并非因为贫困，而是认同乞丐的生活态度、行为取向，追慕乞丐的生存方式与行为方式。乞丐消极颓废、闲散放逸、玩世不恭、苟且无赖、侥幸投机、鄙薄伦常的文化特征为社会中众多的好逸恶劳者、消极无为者、自由散漫者、玩世厌世者、落魄失意者提供了一种生活方式，提供了一种人生去向，提供了一种感情诉求，也提供了一种精神寄寓。揆诸史籍可知，各种并非因贫困沦为乞丐者，为数不少。清人诸晦香《明斋小识》载有一例，说是上海嘉定县南翔镇有一中等人家，家资殷实，儿孙满堂，生活可称富足，可这家的儿子却突然去做了乞丐，家人族人怎么劝也不能使他改变主意，他是父母的独生子，外出漂流乞食，父母不忍，他却对父母说，天下最快乐的事莫过于当乞丐了，他让父母与孙子去共享天伦，自己仍旧去做乞丐。又如薛福成《庸庵笔记》载：乾隆朝有一八旗出身的制军，当初曾富贵一时，家中姬侍僮仆拥门，后因挥霍无度，家道中落，制军罢官以后，已穷困不堪，终至沿街乞食，这位制军每每行乞于王公贵人家，毫无愧赧之情（以上转引自曲彦斌《乞丐史》）。北齐后主高纬、南朝大将曹景宗，唐代名士裴休以及五代文士韩熙载等人的举止固然在很大程度是变态心理所驱使，然而，不可否认的是，乞丐文化即乞丐的行为方式、生活方式、人生态度等等对他们的吸引仍是这些看似“怪异”的行为的文化诱因。

乞丐文化的影响直至今天，仍然是余力犹存的。当今有关乞丐现象的许多调查报告向我们揭示：现代社会的乞丐大军中，有相当多的人是因为好逸恶好、贪图享乐、不事产业、心存侥幸、投机取巧，或者是由于玩世不恭、散漫放逸、苟且无赖、人格改构而厕身为丐的。有的地方甚至举村行乞、举乡行乞，人人心存侥幸，家家以乞讨为能事，行乞致富、讨饭发财蔚为一方之风气。（刘汉太：《中国乞丐群落》）

上述种种人物流品都可在乞丐文化中找寻到他们的精神家园。他们中的大多数并无生理缺陷，也并非贫苦无告，有些尚有一技之长，甚或身世不凡，但他们却对乞丐的营生心向往之。其所以然者，盖因乞丐文化满足了他们的生活需求与感情诉求，为他们提供了一种另类生活的

样式，对此，清代大剧作家李渔有一段精妙的文字，李渔认为，乞丐文化具有补助主流文化缺乏的功能，所以，“即于王者之政，亦不为无助”。而这种补助王者之政的功用源自乞丐文化的“张力”。乞丐文化的张力使乞丐者流成为九流荟集之所，“从来乞丐之中，尽有忠臣义士、文人墨客隐在其中”，“至于乱离之后、鼎革之初，乞食这条路，竟做了忠臣的牧羊国，义士的采薇山，文人墨客的坑儒漏网之处。凡是有家难奔，无国可归的人，都托足于此。”故而，“讨饭吃的这条路，也还是英雄失足的退步，好汉落魄的后门。”李渔这番话，可谓是对乞丐文化张力的最好诠释。

文化的张力除了指乞丐文化本身的行为整合作用与社会影响力外，还表现为中国古代社会主流文化对乞丐现象的宽纵与体谅，它使乞丐者流获得了一个较为松宽的文化生存空间，从而使乞丐大军源源不断，生生不息。众所周知，中国古代社会的主流文化有厚德载物、民胞物与的精神，也洋溢着人本主义、仁民爱物的情怀，中国传统文化主张对自然万物都一体看待，施以仁爱，而况作为同类的乞丐乎！在这种文化精神的关照下，社会对于贫困民众、鳏寡孤独废疾者都是寄以深切同情的，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”成为社会赞颂的美德，解衣衣人、推食食人成为社会嘉尚的风范。这种同情、怜悯、关爱乞丐的文化态度在中国古代文学作品中多所反映。汉代大文豪扬雄的《逐贫赋》，借与乞丐为邻的事例抒发作者对贫苦无告的乞儿的怜悯关爱之情，抨击社会贫富差别。此赋对后世文人影响很大，韩愈写有《送贫文》，柳宗元撰有《乞巧文》，皆步扬雄后尘。（洪迈：《容斋续笔》卷十五）

正是这种怜悯、同情以至宽纵乞丐的文化态度影响下，乞丐的身份被合法化，乞丐的角色形象也被理想化了。

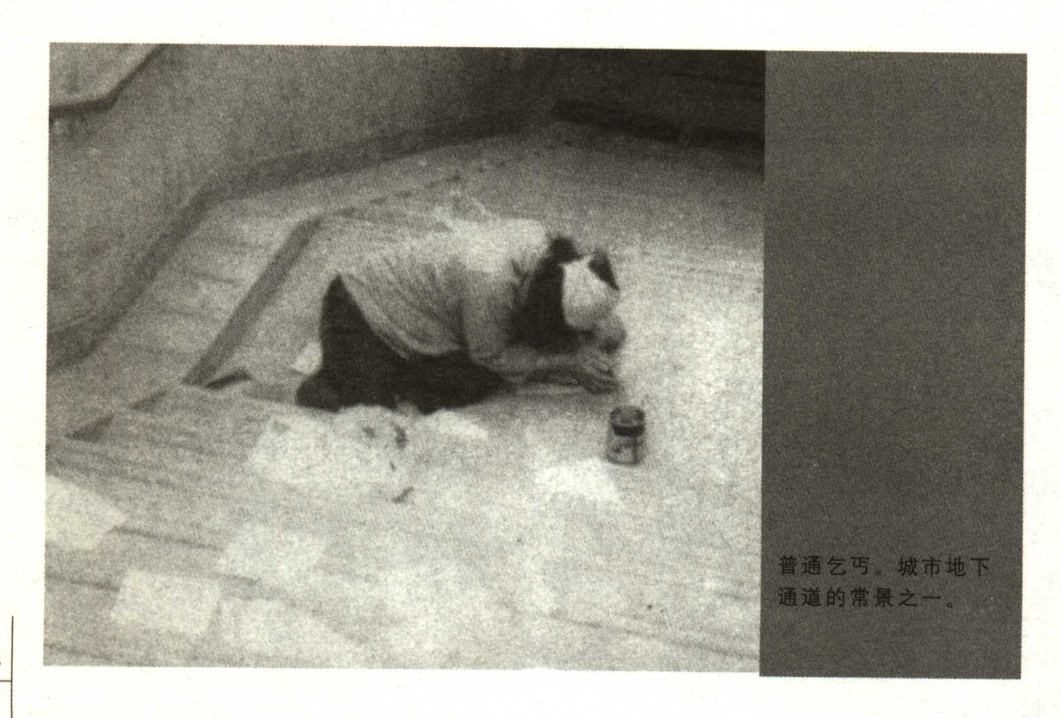


第二章 五色杂处 品类不一

乞丐的类别

乞丐并不是一个简单纯一的群体，它的成员来源多途，身份、社会背景、人品各不相同，成员结构复杂，可谓是五色杂处、人鬼混杂。

在数千年文明发展进程中，乞丐从一种零散的、流动的伙众演变成规模可观的亚文化群体，从单纯的以底层贫苦民众为主体发展成各色人等荟聚混杂，乞丐文化随之形成并呈现出多元的面貌。也即是说，乞丐作为一个群体，其行为方式、生活方式、语言、习俗、规则、人生态度等等虽然呈现出某些基本的特征，并使之与社会的其他亚文化系统迥然有别，但它的同质性程度并不高，在乞丐群体内部，不同的成员结构其行为方式判然有别，文化面貌也各有不同。因此，我们要系统全面地揭示乞丐文化的总体特征，必须先对乞丐的类别作类型学的划分，于此方能按类编次，廓清源流、辨明主次。进而在分析乞丐文化时，既能揭示出它的基本文化特质，找寻到其文化的主脉，同时又能够揭示乞丐文化的多侧面风貌。



普通乞丐。城市地下通道的常景之一。

一 乞丐之类型

乞丐一经产生，就因地域环境之差异、成员社会身份的参差、行乞方式的不一、行为取向的轩轾而呈现出驳杂斑斓的面貌。他们门派众多、名目繁杂，以至于世人难以对他们的种类作出精确的分辨。就目下资料所及，我们知道，乞丐的类别划分大约有以下几种。

通常以“坐丐”、“叫街”、“行丐”为三种乞丐类型。

“坐丐”是坐某地乞讨，以各种方式博取人们的同情，这种乞丐以老弱病残为主。

“叫街”则是在街头表演各种技艺以吸引行人过客，以期获得酬赏。这类乞丐多为行走江湖的技艺之人。

“行丐”是挨门逐户依次乞讨的，这种乞丐为数众多，各类人都有。

丐帮中也有以乞讨性质来划分类别的，于是有“文行”与“武行”之分。“文行”指那些吹拉弹唱的响丐、诗丐等。“武行”则指那些叫街的、捉蛇的、耍把式的等。

由于乞丐遍布全国，其具体情形又因地而异，故而各地对乞丐者流又都有各自的分类说法。



父子乞丐。他们常常是灾荒的产物。





杂技戏孩。古时乞丐之一。

如有的地方将乞丐分为“东项”、“西项”、“白项”、“红项”几类。“红项”专指那些以各种强硬方法乞讨的乞丐。如“钉头丐”、“拉破头”之类。“白项”是那些专以哀号哭诉乞食的乞丐。而“东项”、“西项”到底何指，现在已很难查考了。

又有按门派来划分的，如河北地区的乞丐就分为“范家门”、“唐家门”、“李家门”、“高家门”。有的地方又按乞丐行乞的技艺高下，将乞丐划分为高低有别的等级，如东北地区将乞丐分为三等，第一等是到处闹江湖的“响丐”，其中包括：1．说华相的；2.敲平鼓的；3.吃竹林的；4.碰瓷的；5.耍黑条子的。第二等叫“靠死扇的”，这种乞丐在行乞时，不唱也不哭，他们多半是编个理由请求帮助。第三等是“要冷饭砣”的，这种乞丐只靠沿街行乞散讨度日。

又如安徽六安地区也按乞丐们的行乞方式将其分为三种，其一曰“灰窝”，这类乞丐主要是在红白喜事上搞钱乞食。其二曰：“西行”，他们主要是打莲花落的乞丐。其三曰：“背大强”，又叫“背大筐”。他们表面上以砸乌龟卖肉为生，实则专干抢劫孤客的勾当。

如此等等，不一而足。



二　乞丐类别细说

①散漫放逸的庸劣之徒——普通型乞丐

普通型乞丐是乞丐群落的主体，他们人数众多，散布各地。通常，

他们是因贫困、生活无着、天灾人祸而沦为乞丐者流。前文说过，在中国古代社会发展过程中，贫困是长期困扰社会的痼疾，广大的底层民众因社会分工的差异，生产资料的短缺，受教育程度的低下、以及封建等级制度的压迫与剥削，几乎常年挣扎在贫困之中，他们赤贫无告、求诉无门，其中许多人只好流落街头，成为靠乞讨度日的叫花子。而在古代社会中，饥馑、旱灾、水灾、地震、冰雹也是时有发生，未曾或息。由此也造成了一大批因灾害而破产的饥民、灾民，他们为逃避自然灾祸，在百无一计的情况下，只得背井离乡，流浪他方，从而成为数量庞大的“流民”，流民也构成普通型乞丐的一个重要来源。如果遇到朝代更迭、江山易改，则难免天下扰攘、战乱不休，人民罹此困厄，往往会流动迁徙、转死沟壑，幸存者除了与乞丐为伍、借乞食以资身，谅也无他出路。总之，普通型乞丐大多是因贫困、天灾人祸等原因而产生的，这





老年乞丐

些都是乞丐产生的初始原因，也是乞丐产生的“正途”。贫民、流民、灾民、难民是这一类型乞丐的主要成员。作为乞丐群落的主体，普通型乞丐的活动方式、行乞方式、生活态度、行为取向反映了乞丐文化的基本特征，代表了乞丐文化的基本趣向。

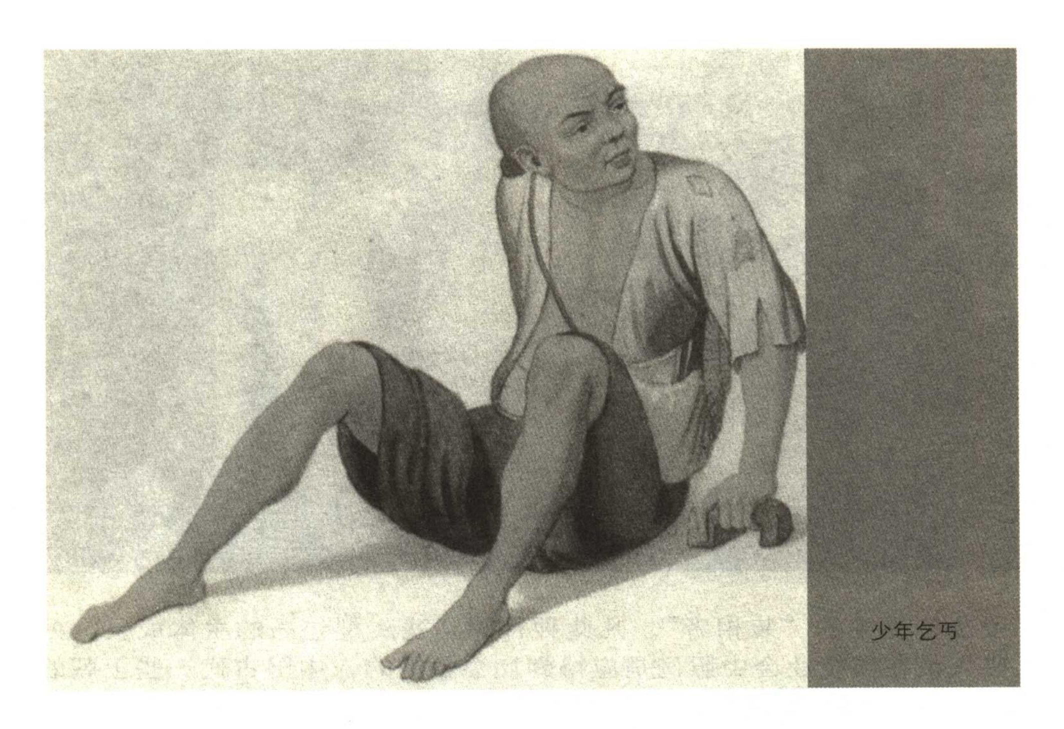
这些乞丐大都是流动的，他们没有固定的乞讨地点和对象，也没有专门的技艺，他们的乞讨方式大抵是散讨式的，若再加细分，则又有“路讨”、“坐讨”、“苦讨”、“骗讨”几种形式。

路讨，这是最常见的一种乞讨方式，民间俚语对乞丐的种种俗称，如“叫花子”、“灰窝”、“披街的”、“做街的”、“打闲的”、“叫街的”、“要冷饭砣的”、“靠死扇的”等等，大抵是由乞丐沿街乞讨、挨户求索的活动特征而概括出来的。乞丐们站在街衢两侧或街头巷尾，对过往行人连称“老爷”、“太太”、“行善积德做好事”之类话语，其状多为一手挽破篮，篮内盛一只大土碗，拄杖而往，另一手向前摊伸，哀号前行，他们对路人也不强索，有施舍者招呼则受而谢之。

坐讨，这种方式始为残疾专用，后为普通乞丐所效仿，渐成一种流行的乞讨方式。乞丐们通常坐于街头巷尾、闹市两侧，以种种“苦情”、



残疾乞丐，常常有着悲惨的人生经历。


少年乞丐

“惨状”引起观者同情，或以哀号哭诉引起人们的怜悯，进而乞得钱物。路讨的典型样式是“告地状”、“脱轴头”、“打单子”、“老磨苦”等等。有关此类伎俩的详情，下文再表。

苦讨，即乞丐们以种种“惨不忍睹”的方式摧残自己，以此引起人们的同情，但更多的时候是引人生厌，甚至是引人发怵，于是人们只好赶紧掏钱来把这种乞丐打发走，免生麻烦。苦讨的常见手法是“以硬物击打胸脯”、“排刀”、“拉破头”、“脑门钉钉”、“吞刀”、“耍蛇”、“双鳝钻洞”、“点凤头”等等，花样繁多。

②自暴自嘲的弱势群体——残疾型乞丐

残疾型乞丐是世人常见的一种乞丐，他们因生理缺陷而丧失生活能力，加之古代社会普遍存在的贫困、社会保障能力的低下，保障机构的奇缺等弊端，使社会中各种瘫痪、肢残、盲、聋、哑、傻人员成为没有生活保障、没有衣食来源的极贫极苦之人。他们只有流落街头，以行乞自救存身。在古代社会中各类失去了家庭依靠，失去亲朋扶助，失去了社会照顾的“鳏、孤、寡、独”通常也归于此类。此外，还有一些，原本是健全人，后经“采生折割”而致残的伤残乞丐，外加上一群混杂在


流动的乞丐

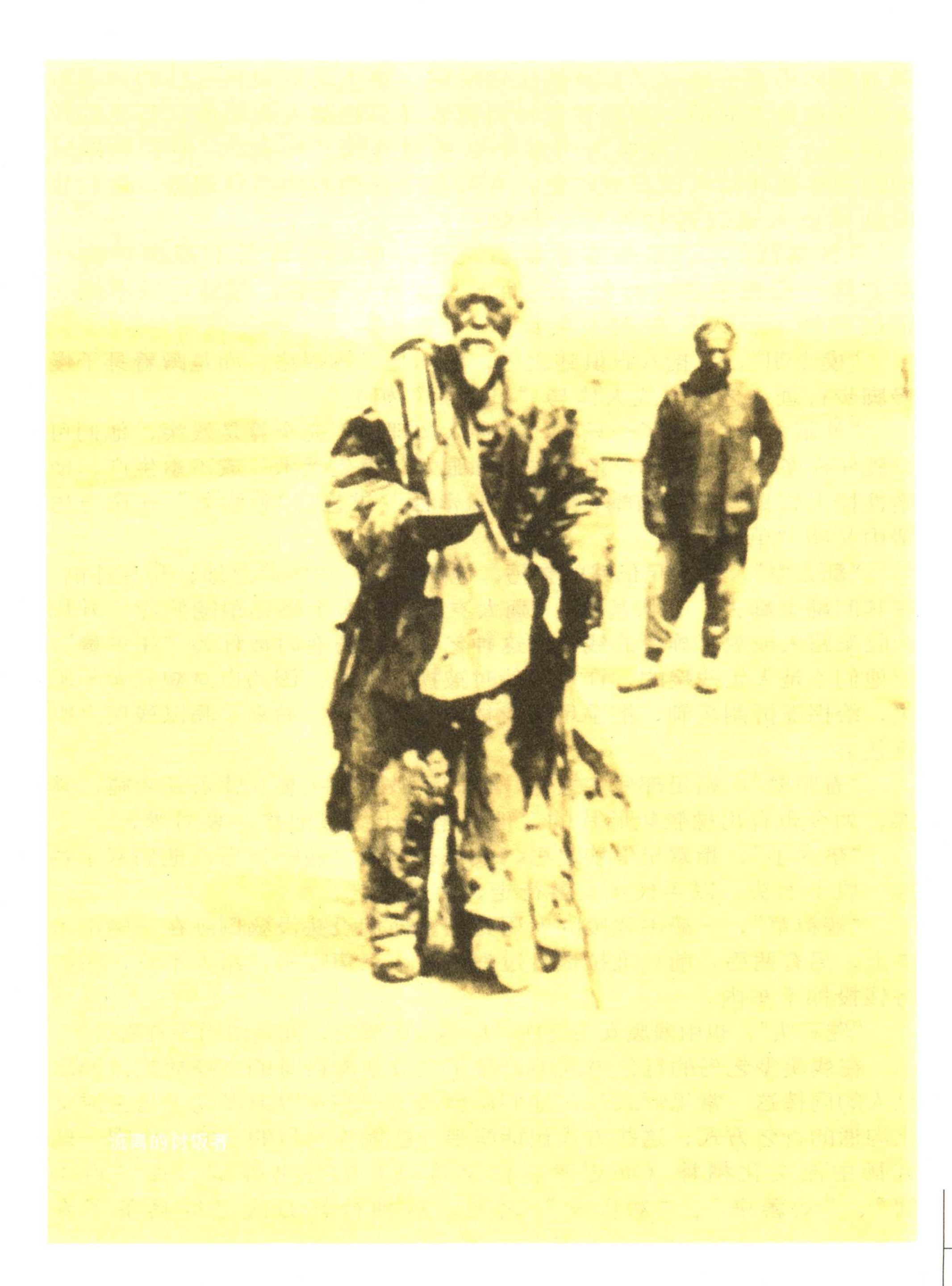
残废乞丐中的“装相者”。凡此种种即是残疾型乞丐的主体成员。残废人员在传统社会中照例是应得到社会救济的，中国古代一些王朝的兴办的“六孤院”、“悲田院”、“病坊”、“福田院”、“养济院”、“乞丐处”、“善堂”之类组织大多以残疾人员为收容救济对象，但因种种原因（如财力匮乏、官吏舞弊、吏治败坏、规模有限等），这些机构多有名无实，社会救济在实施过程中往往是杯水车薪，因此，大量的残废人员只有流向社会，靠乞讨为生，以哀号哭索获得人们的同情与怜悯，以求取生活资料的万一之得。

残疾人员是乞丐队伍的“正宗”来源，他们的行乞方式也是最具“原生形态”的样式。

残疾型乞丐的乞讨方式总起来看，不外两种，一为“坐乞”，一为“叫街”或“行讨”。

坐乞，即残疾之丐手执一个硕大的柳条簸箕，在街头巷尾一边高声叫着：“老爷太太，大叔大婶，先生小姐，可怜可怜我这个残疾之人吧。”一边发出幽怨凄苦的“哼”声，沉闷顿挫，路人见之，不由心动，随即施以钱物。若将此种种乞讨方式细加分辨，则又有“诉冤党”、“告地状”、“脱轴头”、“打单子”、“老磨苦”、“小磨苦”、“丧门党”等等数种。这几种行乞伎俩普通乞丐也常使用，不过始作俑者却是残疾丐。

“叫街”或“行讨”则是残疾乞丐更经常使用的乞讨形式，通过这



流离的讨饭者

种方式乞丐充分展示了自身的生理缺陷，更生动直观将自己的弱者形象呈现在世人面前，因而在乞讨时更容易引起路人的同情，行乞的效率由此大为提高。残疾乞丐常年以种种方式“叫街”，他们残缺特别的身体往往给人以深刻印象，有时甚至是强烈的感官刺激，他们也以此被世人冠以各种外号，举如：

“日落西”，这是指双眼俱盲之丐，他们是盲丐中最凄惨的一类，靠一根竹竿探路行乞，一面走一面哀号哭喊，而另一只手端一顶破草帽，让人往里面去丢钱。

“摸光明”，系指双眼俱瞎之丐，但不是以棒探路，而是蹲着身子慢慢脚步行进，乞讨方式大体与“日落西”相类。

“独眼龙”，只瞎了一只眼，这种人按理说不完全算是残疾，他们可以胜任许多常人的工作，但有些“独眼龙”谋生乏术，或不事生产，便索性挂上竹棒，捧起破帽，冒充“日落西”求乞。“独眼龙”在南方丐帮中又叫“单照”。

“翻太岁”，指手足俱残的乞丐，他们专找一片污淖之地，和身扑倒，在其间翻来翻去，其状甚惨。“翻太岁”一般有个搭档跟随照应，并代为收集路人或观者施舍的钱物。这种乞丐在南方有时被称为“屈古董”，但他们不是天生残疾的，许多因幼时被拐匪拐去，因为自身貌丑卖不出去，给拐匪折割药制，把手足屈成种种奇形怪状，后来干脆以残疾之躯行乞。

“看照壁”，指足部残疾之丐，他们用破烂布头裹扎膝盖及大腿，臂部，如今也有用橡胶轮胎片的，他们坐地上缓缓前移，哀号求乞。

“垫木手”，指双足俱残之丐，或是有疯瘫之病的乞丐，他们双手各握一块小木头，以手代步交替行走，哀呼求乞。

“解粮草”，一般由残废的女丐充任。他们没头没脑倒卧在一辆小木车上，另有两丐，前后推拉地行过闹市区，哀声呼号，路人不忍，纷纷将钱投掷于车内。

“驼石头”，也由残废女丐充任。但不以车载之，而是由男丐背着行乞。

在残疾型乞丐的行乞方式中，除了充分暴露自身的生理缺陷以换取世人的同情这一常见形式外，他们还创造了一些可以或多或少与主流文化沟通的行乞方式，这些方式包括演唱一些娱人耳目的小曲，讲唱一些宣扬主流文化精神（如忠孝、仁义等等）的评书弹词，如“百子歌”、“劝善书”、“劝世文”之类。这种行乞方式已经具备了专

业技艺伎俩的特点，可见，残疾型乞丐既是诸多行乞伎俩的始作俑者，也是乞丐技艺的创立者。乞丐从最初的身无长技发展到“博通杂艺”，从最初毫无职业特征的乌合之众到后来带有职业化、半职化特色的同质群体，这中间，残疾乞丐们是居功至伟的。

③雅皮士与作奸犯科者之流——特殊型乞丐

乞丐大多源于社会贫困，间或也源于天灾人祸。普通型乞丐大抵由此产生。但是，另有一些人，他们沦为乞丐者流并非缘于贫困，或者说主要不是因为贫困，而是有着更为复杂的社会文化原因，诸如社会分层制度，社会分配形式、政治斗争、家庭变故，个人际遇，人格特性等等。凡由此而沦为乞丐者，我们都名之曰“特殊型”乞丐。

特殊型乞丐产生的缘由多种多样，其构成人员也是五色杂处、人鬼俱在。有家资殷富之人，有破落的世家子弟，也有科场失意者，有官场失利者，还有性格乖戾、孤僻、行为狂放怪异者，也有各种逃避现实社会的人，愤世嫉俗之人，以及盗贼、诈骗等各类社会犯罪人员，可谓人鬼混杂，品类不一。

特殊型乞丐人员构成复杂，源于多途，故而其生活方式也众相纷呈，文武行当兼有，喜怒庄谐俱备，坑蒙拐骗交行，甚至杀人越货、


杂耍。乞丐从事的边缘职业之一。

采生折割，交通黑道无所不用其极，可谓众生众相，五方杂处；人鬼混合，良莠不齐。若将此种类型的人员构成，行为方式再作梳理，似可细分为如下二种，即“隐逸型”、“越轨犯罪型”。下面次第论列。

(1)隐逸型

隐逸型乞丐以失意士子、落魄文人、失势官吏、各种消极避世者以及遭受社会挫折而愤世嫉俗者所组成。他们厕身为丐以求隐逸，乞丐生涯不过是他们避世的一种方式，他们的行为方式与其说带有某些乞丐文化的特征，毋宁说带有更多的隐士风格。

隐士是中国古代一个颇具特点的社会角色，他们是封建专制主义集权统治与士大夫阶级追求相对独立的人格之间矛盾冲突的结果，在专制集权的黑暗政治统治下，一些儒生士子抱着“用之则行，舍之



祖孙乞丐，旧时乞丐的典型写照。

则藏”，“天下有道则见，无道则隐”的信念，淡出政治舞台，逃避现实社会。他们或弃权势而处诸江湖，或徜徉于山谷，或归隐于林泉，成为脱离世俗社会、远离现实政治的隐士。他们中许多人放浪自逸，虽无锦衣玉食，生活却也无大忧。然而其中不乏生活无着、衣食堪忧的贫困者，后者每每成为隐逸型乞丐的主角。

隐士与乞丐为伍缘自于他们对乞丐散漫放逸的生活方式的认同，乞丐行为中那种对社会礼俗的冲决以及对主流文化的漠视也正是隐士们所要表达的生活态度，所以，隐士厕身为丐并乐于为丐自有其充分的文化根据。但，与普通乞丐不同，隐士并不以实用主义为其行为取向，在他们的行乞生涯中，理想价值与人格尊严仍是主要的行为目标，他们与普通乞丐的最根本区别在于：当生存与人格尊严发生冲突时，他们会义无反顾地选择后者，而普通乞丐往往选择前者。

中国有一个“不食嗟来之食”的著名典故，意思是决不接受带有轻蔑侮辱性的施舍。据《礼记·檀弓下》记载，春秋时候，某年，齐国大饥，一位名叫黔敖的富人把食物放在路边赈济来往的饥民，有一饥民遮面而行，黔敖见状，便拿起食物，以轻蔑的口吻对来人说：“喂，过来吃吧！”这个饥民却抬头看着他说道：“我正是因为不接受带有侮辱性的施舍，才沦落到这种地步。”于是拒绝不用，最后饿死了。像这样落难而不失气节的乞丐就是典型的隐逸型乞丐，士林中也有。例如战国时齐国隐士黔类即这样，他家境贫寒，不求仕进，对于齐、鲁国君的赏赐概不接受，以致于死了之后落得盖在身上的被子盖上头露出脚，盖住脚又露出头。曾子前往吊唁时见状即对黔类妻子说：“邪引其被则敛矣。”黔类妻则说：“邪而有余，不如正而不足也。”就是说，被子斜着虽然满可以盖全头脚，却不如这样正着盖不全。弦外之音是，虽穷困至此，也要保全人格的尊严。

后世的文人乞丐大抵都有这个特点，他们往往将名节视为比衣食性命更重要。汉魏六朝之际，此一风气尤盛。《后汉书·独行传》中记载的贫士石德林、《世说新语》中记载的才子罗友等，少时皆为好学之士，后因贫寒乞丐于人，但行为举止都不同于一般的行乞者。精通老子之学的向栩，好被发，似狂生，每次乞讨，骑驴入市，有时还邀请众乞儿到他的住宿地狂喝烂饮，“时人莫能测”。石德林在东汉末年的兵荒马乱之中，成了无衣无食的鳏穷之士，并由崇儒变为“昼夜诵咏道书”的老庄信徒。他乞讨时，决不多取，也



卖唱者。乞丐中的地位较高的，有一定手艺的。

不肯接受当官的赐予，仍然遵循着一事实上的道德准则，竭力维护着自己的人格尊严。晋时士人罗友，颇具才学，世人谓之“书痴”，也常有异人怪诞之举。作了乞人之后，旧习未改，常常窥伺他人世间祠堂，往乞余食，又穿行于热闹的市肆之中，毫无羞愧乞怜之色。后来经当权者桓温的举荐，作了地方官，以其卓越的才干，赢得了吏民的拥护。

晋代有位贫士，姓董名京，字威辇，不知什么地方人，曾与陇西计吏住在洛阳的白社（今河南偃师县内），懂道学。陈子叙曾跟他学道。没吃的，他时常到市上行乞，披头散发，还逍遥自在地吟咏诗句。若讨得一点残碎丝絮，即用以遮身，但不接受完整的全帛全绵。当时著作郎孙楚曾写信劝他一起回去或作官，却被他写信拒绝。后来，人们就不知他的去向了，只在住处留下一石竹子和两首诗。董京的行迹说明他是个宁愿行乞于市，也不愿为官的隐士。

（2）越轨犯罪型

越轨犯罪型是乞丐群落中行迹最恶劣，社会为害最大的一类。之所

以将其列为特殊型一类，因为他们的行为与普通型乞丐不同，普通型乞丐，不论是坐讨、苦讨、艺讨，还是文行、武行，也不管是白项、红项，他们行乞都有一定之规，抢劫、杀人、为害乡里的事情是丐帮帮规所严禁的，普通型乞丐一般较少与社会发生暴力冲突。而越轨犯罪型乞丐则不然，他们突破了社会规范，也突破了丐帮帮规，坑蒙拐骗、采生折割、杀人越货无所不为，他们还常常与江湖黑道相勾结，与各类社会犯罪分子串通一气，其所作所为大多触犯了社会规范和法律规范，称之为罪犯是毫不为过的。

越轨犯罪型乞丐由乞丐中横强无赖者、品行不端者、各种混迹于乞丐之中的不法之徒、流民中的无赖、与黑帮交往密切的丐首、甲头，以及假乞讨之名行犯罪之实的各种地痞、恶棍所组成，这一类型乞丐是藏污纳垢之所，是一个犯罪的渊薮。

乞丐群落是一个滋生犯罪的场所，自古皆然，只是程度不同罢了。何以如此呢？主要原因在于乞丐者流构成人员的杂芜，人鬼混杂，五色杂处。乞丐本是社会声望与地位极卑贱的阶层，沦为乞丐之流多穷极无聊者，加之动乱灾害之年的流民、灾民、饥民以及各类社会底层民众，他们地位的卑下、处境的凄惨，一方面引起社会的唾弃，一方面又引起社会的同情，社会控制之于乞丐也因此相对松弛。他们往往处在社会管理与社会控制的边缘，故此，各种社会不法之徒就借乞丐这块宝地以隐身，各类犯罪之徒假乞丐之身以逃避社会控制机构的制裁，乞丐自然而然就成为藏污纳垢之所在了。不法之徒，原有的犯罪分子混迹于乞丐行列，其越轨犯罪活动非但未有收敛，反而更加肆无忌惮，这一方面提高了乞丐的犯罪率，另一方面对于整个乞丐群体的行为方式产生了“示范效应”，原来的普通型乞丐在不法之徒犯罪活动的“示范之下”，渐渐地模仿学习，不期然而然地成为他们的同伙帮凶，甚而直接变成犯罪之徒。乞丐的越轨犯罪现象由是大增，以至形式一个越轨犯罪型的特殊类型。像乞丐这样亚文化社会群体，他们不享有任何政治权利，没有权利诉求的渠道与利益满足的场所。他们在社会主流文化的影响下也通常充满着各种功利追求，但他们没有获致功利的方式与渠道，功利的追逐又是不可遏止的，于是，他们往往采取其他方式完成自己的权利诉求，满足自己的功利需要，这些方式与手段往往是文明礼俗所不齿的，甚至是社会法律所严禁的，故此，乞丐们犯禁触法，作奸犯科就是势所难免了。

越轨犯罪型乞丐的行为以突破社会道德法律约束、给他人与社会造成伤害为主要特征，反社会、反人道、反文化是其行为的基本取向。总起来说，这类乞丐的行为可分为以下几种：

流氓无赖行为，即强索强讨，泼皮无赖，横行乡里、搅扰市行，敲诈勒索、威逼恫吓等等。

诈骗行为，这是越轻犯罪型乞丐最常见的一种行为，其形式之多样，动作之诡秘，手法之绝巧，令人叹为观止。其中显著者如“炒卖假人头”、“卖假药”、“仙人跳”、“放白鸽”、“与人作帮衬行骗”、“念秧”等等。另有“采生折割”，偷窃抢劫、团伙骗食、贩毒运毒等等不一，此类情形，下文再作详陈，此不赘述。



第三章 从个相到共相

乞丐文化类型的形成过程

乞丐的行为、乞丐的生活、乞丐的人生态度与目标取向等等构成乞丐文化的主要内涵，然而它们并不是一开始就具有今天我们所见到的面貌。追本溯源，乞讨食物、乞求施舍最初不过是一种生活的权宜手段，人人皆可得而用之。它既不特别，也不稀罕。最初的乞讨活动每每与特殊的个体发生联系，它因人而异、因时而异、因地而异，每一乞讨行为只具有个案文化意义。后来，由于社会历史的、文化的、环境的众多原因，乞讨行为在社会中不仅日见增多，而且开始具备某种社会专属性，即它往往与社会某些特定的阶层和群体发生紧密的关联，在一定程度上打上某些阶级或阶层的属性。由此，乞讨行为就从其他类别的活动中分离出来，开始具有了一些专属于自已的形态特征和结构特征，与此相应，乞讨现象开始从某种个别现象发展成一组相互关联的现象，乞讨行为也开始从某种个别行为演变为一组相互关联的行为。这些相互关联的现象与行为共同构成一个文化丛体，它便是乞丐亚文化丛体，乞丐的行为、活动、心态、追求、人生取向等等由此具备了统一的整体的面貌，这个系统全面的文化面貌或样式就是乞丐文化类型，它使乞丐文化与社会其他各种亚文化类型判然有别，从而带有了自身鲜明的文化个性。



都市一景


全家乞讨

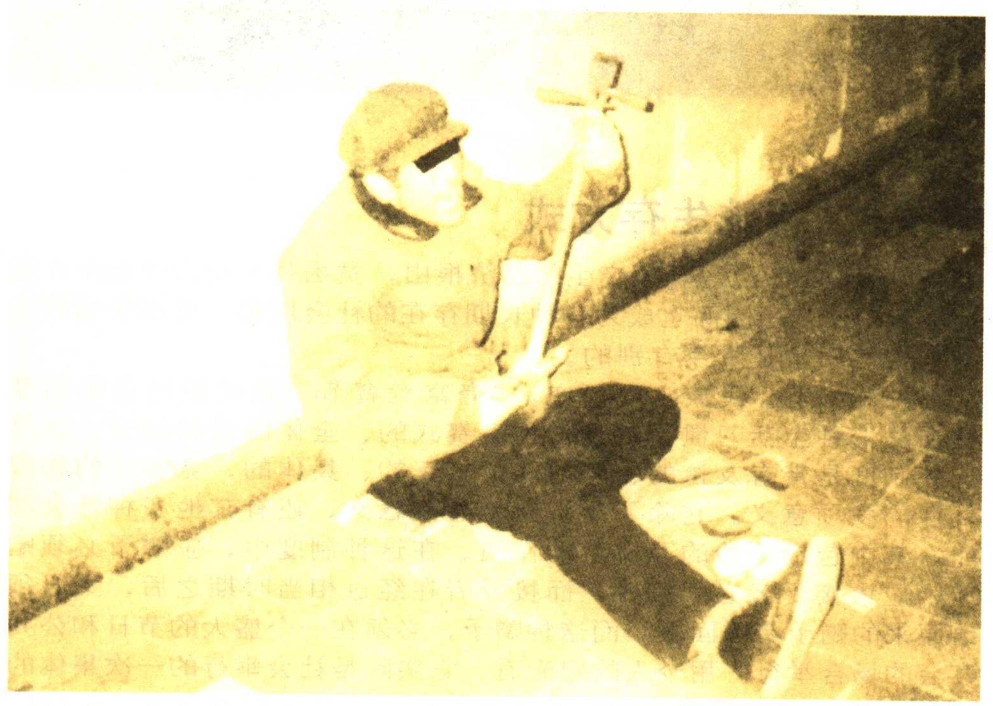
一　特殊生存方式

贫困是导致乞丐现象产生的经济根由，贫困是长期的普遍存在的社会问题，乞丐因而也成为一种长期存在的社会现象。然而乞丐行为的社会性质却是古今有别的。

按人类学、民族学的研究，“夸富竞赛节”是民族社会中后期存在的一种生活习惯。这是一种竞赛式的、全体的送礼制度，这种送礼制度是带有友谊的、强迫的、相互的、集体的，竞赛式的和报复性的多项意义。它除了经济上的交换意义，还有其他多种社会功能，其中包括原始的互济互助作用。在这种制度中，应赠予必须赠予，应该接受者必须接受，而接受者在经过相当时期之后，又必须给原来的赠予者以回报。而这种赠予，必须在一个盛大的节日和公共宴会的场合举行。用今人的眼光看，它实际是社会举行的一次集体的施舍活动，而被赠予者与赠予者更类似于求乞者与施舍者，不同的

是，在这种制度下，求乞者与施舍者是经常互换的，两者在社会地位上也是平等的。故而，求乞不仅不被社会鄙视，而且为社会礼俗所赞许，因为它是一种互济互助的社会行为。

“野蛮人”把战争、掠夺视作光荣崇高的事业，其意义远在“进行创造的劳动”之上，同样，因为原始氏族社会是“野蛮人”的社会，通过被赠予、被施舍而获得食品财物，其意义也不在“进行创造的劳动”之下。由此可以推知；乞丐行为的最初痕印刻在当时的交换制度之中，这种交换就是双向的赠予，赠予者与被赠予者在形式上有类于后世的乞讨者与施舍者，但文化内涵却大相径庭。在这种制度氛围中，乞讨不仅是社会为解决贫困而采取的一种互济互助手段，而且也带有社会互动交往等多重文化意义，因此，乞讨行为不仅是普遍存在的、习见的社会行为，是一种合乎社会文化规范的正常行为，而且是一种不受歧视、更不受鄙视的社会行为。正如通过战争掠夺财富一样，在后世这是一种为社会所谴责的行为，而在氏族社会，它



以手艺讨饭者

却比生产劳动更光荣、更伟大！

到了文明社会，此一情形为之大变。

在社会发展史上，文明社会与野蛮社会（氏族社会或史前杜会）之主要区别。除了前者发明了文字，创造了新的聚落社区——城市，以及掌握了金属冶炼技术之外，最重要的区别就是社会分层加剧了。社会分工的发展，生产力的进步，交换，特别是商品交换的出现，私有制的产生等等是促使社会分层加剧的催化剂。这时，人们不再是彼此平等的，没有差别的了，人们不仅有富人、穷人之分，贵族、平民之分，而且有统治者与被统治者之别，剥削者与被剥削者之别，有产者与无产者之别，以及“士、农、工、商”四民之别，等等。总之，文明社会已把人们分为上下有别的等差，人们因自己的社会分工、政治权力、受教育程度，经济状况而分属于不同的社会集团或阶层，拥有不同的社会地位，拥有不同的社会地位，享有不同的社会身份，扮演不同的社会角色，这是文明带给人类社会的一个“见面礼”。



旧社会大饥荒下的民众

文明社会是分工明确、等级森严的社会，也是各种礼俗规范繁冗的社会。在文明社会中，一切行为均应遵从社会礼俗规范，若此，则名之为“文明”视之为“正常”。反之，则斥之为“不文明”，目之为“反常”。当然，这些礼俗规范都是由权势集团所制定的，并且，文明与否，



旧时货摊。下层民众生存方式之一。

正常与否的认定也是由被他们控制的意识形态所左右的，这样一来，原来是普通现象的乞讨变成为一种特殊现象，原本是社会底层民众互济互助性的乞讨行为变成了一种与众不同的谋生行为，乞丐、乞讨行为、乞讨现象始被社会以“另类”目之。

可以这样说，随着文明社会的到来，乞丐作为一种特殊的社会角色开始从社会阶层中分化出来了，行乞求讨行为开始成为专属于这一社会角色的特殊行为。这是社会分层的结果，也是阶级与不平等现象在文明社会的突出表现。

在这样的文化环境中，乞丐们将何以自处呢？乞丐们行为的目标与常人一样，生存的需求始终是首要的，所不同的只是达到这个目标的手段，而正是这种行为手段或方式的不同导致了乞丐在社会中被排斥、被目为异类的命运。



嚼树根充饥的难民

美国著名社会学家默顿在论述越轨行为时曾指出：正是当一种文化价值体系颂扬某种对一般人而言普遍的成功目标，而社会结构又对同一人口中的相当多的人严格地限制了或完全封闭了达到这些目标的可靠手段的时期，越轨行为便会随之大量产生。（〔美〕波普诺：《社会学》〔上〕，辽宁人民出版社）

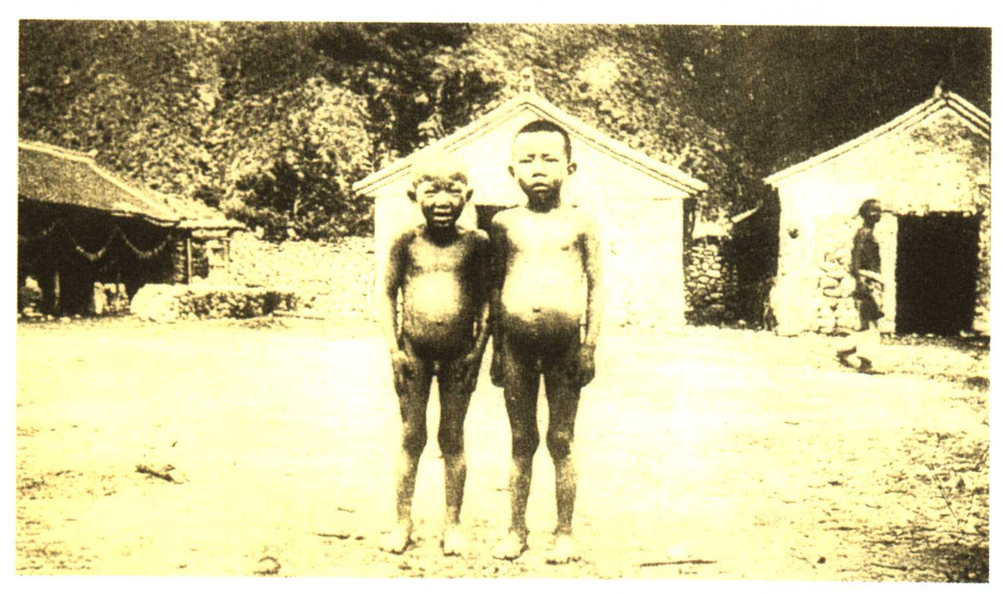
获取必要的食品、衣物、钱财是文明社会的文化价值体系所赞许的行为目标，但在不平等的阶级社会中，广大底层民众却缺乏达到这些目标的手段，当他们仅仅靠社会所允可的手段达不到获取必要的生活资料的目标时，他们就必须"创造"出新的手段，因为生存始终是第一位的，为了生存这一目标，必须"创造"新的手段，乞丐营生便是底层贫困民众"创造"出的一种谋生手段，尽管这种手段被社会礼俗所排斥，不为社会现存的文化价值体系所接受，但它仍被创造出来，并被后来者所学习和沿用。这是生存的需要。

这种新的手段就是通过种种方式将乞丐自身的弱者形象、苦难经历、悲惨际遇传达给世人，借以调动人们的同情，进而获得人们的施舍。所谓"路讨"、"行讨"、"苦讨"、"骗讨"便联翩而至，所谓"叫街"、"哀号"、"诉冤"、"脱轴头"、"打单子"、"拉破头"、"吞刀"、"耍蛇"、"装相"、"诈骗"等等作法也系列推出。这些活动、行为、手段、作法已与乞丐者流紧密联系在一起了，成为有

别于其他群体的，专属于乞丐的文化要素，当这些专属于乞丐的文化要素进一步繁衍并紧密结合在一起时，乞丐文化类型之形成也就为时不远了。

二　文化“标定”

一组相关文化要素的产生是亚文化类型形成的前提。而文化要素，诸如行为、活动、立场、态度、规则、产品等从分散的、独立的“元件”演化为彼此关联的、结构稳定的系统，其间应当有一个复杂的重组合成的过程。对于每一种文化体系而言，这一重组合成的过程都是漫长的，形式是潜隐的，我们想弄清楚其中的具体演化过程与机制，委实不是件容易的事。这也正是文化研究的难点所在。作为乞丐文化的类型与体系，其形成与发展之过程的探究，困难更多，理论上既无定论可循，史料上也难于确考。我们所能做的只是参照比较分析，通过参照社会学、文化学、人类学的有关理论，从理论上将乞丐文化类型之形成的内在逻辑揭示出来，因此，我们有关此类问题论述只具有假说的意义，然而假说却是通向科学的一个必经之途。



穷人家孩子，乞丐的来源。


乞讨的孩子

乞丐文化类型的形成，简单地说，源于两端，一是社会生活的积累；一是社会文化的“标定”。

首先，乞丐文化类型的形成是他们长期特定生活实践、社会实践的产物，是乞丐们的生活经验、生存技艺、生活方式、行为方式在经年积月的生活历程中逐步形成、定型并加以传承的结果。

乞丐在长期的生活实践与社会互动中，逐渐摸索创造了一系列专属于他们的行为方式、生活方式、生活技能、人生态度、价值取向等等文化要素，诸如鹑衣百结、托钵持棍、蓬首垢面的角色形象，沿街讨要、坐地哀号、示人以弱、哭诉苦情、装相作态，以及通过各种曲艺取悦于人的行为方式，街头讲唱、耍蛇吞刀、拉破头皮与刺击手腕、以及贩人售假与采生折割的特殊技能，还有流动不居、家无盖藏、即取即食、无挂无牵的生活方式，等等，都是他们在长期的行乞生活实践中逐步摸索创造出来的。经年积月，天长日久，这些角色形象、行为方式、特殊技能、生活方式就成为与乞丐者流紧密关联的文化要素，成为专属于乞丐、与其他社会群体的生活方式、行为方式大相轩轾的文化要素。这些文化要素最初可能是个体的、零散的，只具有个相文化要素的特征，后经社会传播，这些角色形象、生活技能、行为方式渐为其他成员所效仿沿用，从而被定型化与普遍化，个相的文化要素便演变为共相的文化类型了。此其一。

其次，乞丐文化类型的形成也是社会互动的产物，具体而言，就



旧时市井风情。乞丐文化的产生环境。

是社会主流文化对乞丐文化的“标定”作用的结果。

按现代社会学的有关理论，在人类社会中存在着许多不合规范与礼俗要求的越轨行为，这些越轨行为，与其说是社会成员自身选择的结果，毋宁说是社会对他们的标签作用而促使并强化。“标签”理论认为，越轨并非一个人行为的自由选择，而是社会对一个“违反者”进行评判裁决与惩罚的结果。越轨者即是一个可以对之成功地使用此种标签的人，越轨行为便是人们如此标定的行为。我们社会中的一些所谓“青少年犯罪”、“独行特立者”等等都与社会的外在标定作用有关。社会标签理论包含三个要点：①越轨是社会界定的；②社会控制机构在分派越轨者标签的过程中起着重要作用；③一种越轨者标签一旦被使用，它便使个人有了污名，并可能造成一种越轨的身份。

社会主流文化的“标定”作用产生文化隔离机制，乞丐被另类视之，在隔离状态下，乞丐所特有的行为方式、生活方式、技艺、态度、观念等等文化要素被进一步强化，当行为成为一种定势、生活成为一种习惯、态度成为一种习性、技艺成为一种专长的时候，零散的文化要素便被组合成特定的文化结构，这种结构也就是文化类型的前身了。

文化类型的形成不仅使乞丐的社会身份日见清晰、角色形象日益鲜明，而且使乞丐的行为逐渐带有专门化的色彩。从文献史籍上看，魏晋六朝以降，乞丐的行为方式已呈现出专门化、技能化的特点，这

时的乞丐已不同于先秦时期的乞丐，他们已不再是简单的乞食于路人，或仅凭哀号求乞于他们，而是以各种他人所无的伎俩、技艺为乞讨手段，这些手段五花八门、种类繁杂，如唐代的乞丐，其行乞方式就有如下数种：

（1）利用脚书行乞

唐段成式《酉阳杂俎》卷五记载："大历中，东都天津桥有乞儿无两手，以右足夹笔，写经乞钱。欲书时，先再三掷笔，高尺余，未曾失落。书迹官楷，手书不如也。"这是残疾乞丐利用脚书楷字的绝技乞讨。

（2）利用怪胎动物行乞

唐张《朝野佥载》卷五说："（玄宗）开元年，咯下人牵一牛奔，腋下有一人手，长尺余，巡坊而乞。"即用怪胎动物沿街行乞。

（3）利用木制器械行乞

同书卷六还说："将作大臣杨务廉甚有巧思，常于沁州市内刻木作僧，手执一碗，自能行乞。碗中钱满，关键忽发，自然作声云'布施'。

热闹的街市，乞丐的栖身之所。



市人竟观，欲其作声，施者日盈数千矣。”这是利用木制机械人乞钱，吸引了无数施者。

(4)利用驯鸟乞钱行乞

《太平广记》卷四六二记：“唐魏令为西市丞，养一赤嘴鸟，每于人众中乞钱，人限一文而衔以送伶处，日收数百，时人号为‘魏丞鸟’。”养鸟行乞，也是都市生活的引人景观。

(5)利用歌唱行乞

唐段安节《乐府杂录》谓：唐代宗大历年间，“有才人张红红者，本与其父歌于衢路乞食。过将军韦青所居，在昭国坊南门里，青于街片牖中闻其歌，即纳为姬”。行艺乞丐利用卖唱乞食，歌声悲哀婉转、低沉郁回，引发人们的怜悯哀叹。



流浪的难民

(6)利用炙治医术行乞

“崔炜”条，说唐德宗贞元时，崔炜晚年居南海，“不事家产，多尚豪侠；不数年，财业殚尽，多栖止佛舍”。时逢中元日，当地人集百戏于开元寺前，崔炜见一乞食老妪，在错蹶打翻酒店酒瓮而被老板殴打，算算所损价值仅一文钱，崔炜怜悯乞婆，脱衣替其赔偿。乞婆为答谢崔炜伏义行为，就把自己用艾草炙治敷疣的医术传授给崔炜。可知乞婆是擅长施医行乞的。

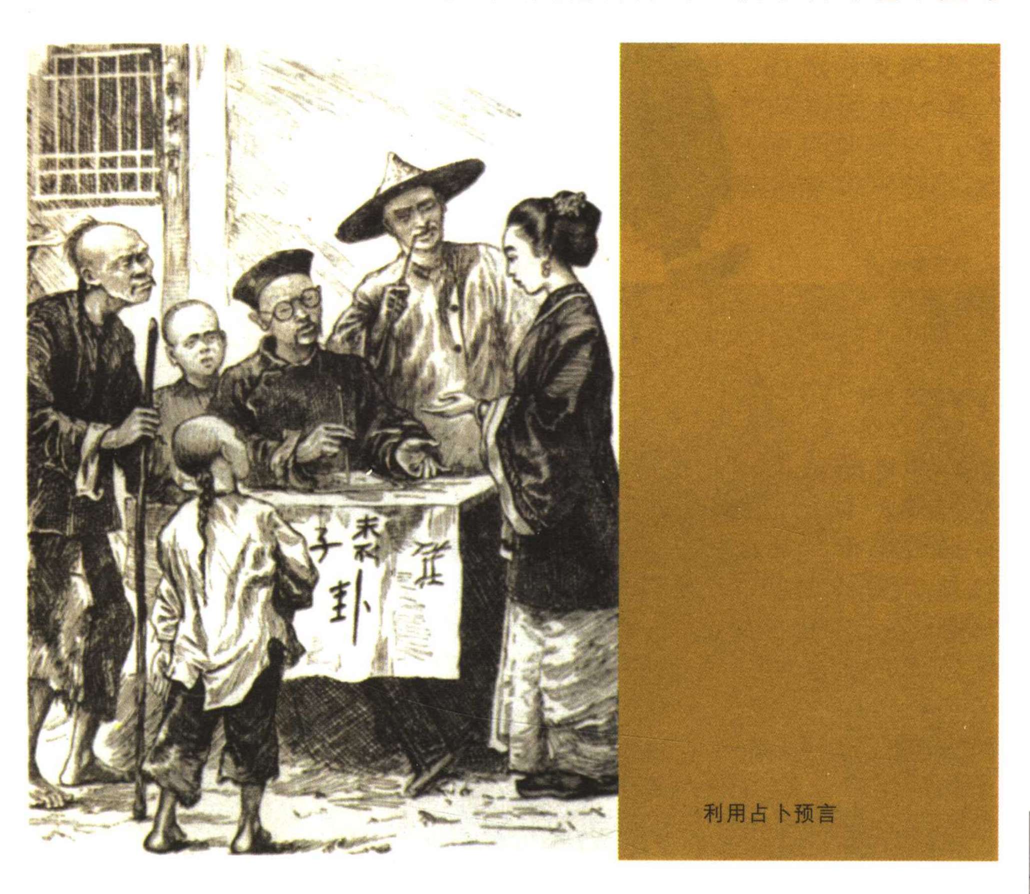
(7)利用药鼠符术行乞

唐冯翊子子休撰《桂苑丛谈》说，禧宗末年，广陵有穷丐人杜可均，40余岁。“人见其好饮绝粒，每日常入酒肆巡坐求饮，亦不见其醉，盖自量其得

所，人有怜之者，命与之饮，三两杯便止。”杜可均经常到城中西街娱乐酒旗里乞饮，发现鼠坏衣物，即将自己药鼠术符书写于主人，自此鼠踪遂绝，也是一位有药术的乞丐。

（8）利用占卜预言行乞

《酉阳杂俎》续集卷三说：“成都乞儿严七师，幽陋凡贱，涂垢臭秽不可近，言语无度，往往应于未兆。居西市悲田坊。”因他善预言世事，非常灵验，人们争先施舍于他，每次得到钱帛后，全部用于修道观，并告诉人们寺院不用修，据说有“拆寺之兆”，果然几年后就发生了“武宗灭佛”之举。显然，上述这些乞丐已不是简简单单的要饭花子，他们的确是在乞求别人的施舍，但是，他们是通过一系列技能表演，包括行头的装扮、道具的摆设等来达到这一目的的，而这类行为、这种方式是其他群体的人们不屑为也不擅为



利用占卜预言

的，这便是乞丐的专长了，这种专长正是乞丐文化类型的要素之一。

除了特殊的技艺、行为方式、角色形象之外，乞丐还形成了自己特有的信仰、传说，由此构成其文化类型的重要内核。


说唱的盲乞丐

乞丐的信仰传说主要表现为祖师的信仰与崇拜，这种祖师信仰崇拜是中国古代行业文化的显著特征之一。中国古代传统行业向有三百六十行之说，而行行皆有祖师的信仰传说，其中五花八门，令人眼花缭乱。诸如工匠以鲁班为宗，江湖艺人以桃园三结义为其祖，而尤以关云长为祖师，就连狭邪之人也奉所谓白眉神为其初祖。作为“穷家行”的乞丐自然也应弄一个祖师来供奉，乞丐们也果真弄来一个，他就是范冉。范冉史有其人，本为东汉一名士，据《后汉书·范冉传》载，范冉字史云，陈留外黄人，年青时尝为小吏，后弃官遁至南阳。其言行举止卓尔不群，桓帝时任为莱芜长而不就，后隐处于梁沛之间，“徒行敝服，卖卜于市”。行迹类于乞丐，其生活窘困，常有衣食之忧，然范冉守志不屈，民间有谚云：“甑中生尘范史云，釜中生鱼范莱芜。”终以贫困而死，时郡县地方颇尚其名节，谥以“贞节先生”之荣誉称号。就是这样一位清廉无为、贫而守志的名士几经改造加工变成了乞丐们顶礼膜拜的祖师。乞丐关于范冉的祖师信仰传说究竟起于何时，我们已难于确知，大抵说来，丐帮形成之时当有相应的祖师信仰，因为这种信仰传说总是与群体活动

相呼应的，它往往是群体意识的集中反映，据此而论，有关范冉之为丐祖的传说当不迟于宋代。今天我们所掌握的乞丐有关祖师的信仰与传说大多来源于民俗调查，这些调查报告向我们显示，乞丐的祖师传说虽有多个版本，祖师也并非范冉一人，但范冉为丐祖的传说传播最广、影响最大。据民国年间一份调查称：山东宁津县的丐帮——“穷家行”都以范冉为祖师，有关范冉的传说大体如下：据说孔子周游列国时，数遭困厄，而以陈蔡绝粮为最。某日，孔子师徒困处陈蔡，绝粮数日，师徒一干人饥饿难耐，闻听此处有一贤士叫范冉，孔子乃分付子路找范冉借粮。这子路生性鲁莽而绌于言辞，结果空手而归。孔子又命颜回去借，颜回去后不久，即在范冉处借回一鹅翎管米和一鹅翎管面，往外一倒，顷刻间化为一座米山和一座面山，孔门师徒赖此厚赠，得以度过难关。后来孔子就率众徒前往范冉处当面致谢，并许以日后偿还。范冉却并不急于要债，而要孔门弟子代代相还，范门第子后世慢慢地零讨碎要。孔子唯唯，应允后世弟子代代偿还，以后凡是门上贴着对联的人家，范门弟子尽可前去讨要。

又，河南开封一带的丐邦也有类似的传说，其细节更周详，也更具有戏剧情节。在这一传说中，范冉直接被冠以陈蔡地区丐帮帮主

街头卖艺者



的头衔，却说孔子在陈蔡约粮，便叫颜回到范冉处请求周济，范冉叫借粮是没问题，只是先得考考你颜回，答得上来便借与你，回答不上来那就对不起了，颜回唯唯。范冉问道："天上啥多哈少？"颜回答以"天上星星多日月少。"范冉点头称是，又问道："尘世间啥欢喜啥烦恼？"颜回答以"娶媳妇喜欢死人恼。"范冉不以为然，结果粮未借到。颜回回去将此番情景向孔子汇报，孔子听罢，面授颜回如何作答，嘱其再往。范冉又问第二道题，颜回答曰："借钱喜欢还账恼"。范冉点头称是，便给了颜回一小口袋粮，结果倒



卖风筝的老者。底层民众生活方式之一。

之不竭、食之不尽。孔子师徒度过难关，后几日，孔子命弟子积粮还账，不料倾其所有，小口袋就是盛不满，孔子知道账是无法还的了，只有前去向范冉面谢，并声言余下部分由弟子世代偿还。范冉问孔子，你弟子遍布天下，素不相识，何以向他们索要，孔子答道，凡门上有字、墙上有画、家藏诗书之家，尽是我之弟子，只管前往讨要就是。孔子反问范冉，范门弟子又如何识别呢？范冉则说，凡是衣衫破烂、蓬首垢面的都是。

范冉老祖的传说流布很广，除河北、山东、河南等地外，还有黑龙江双城县、吉林农安县、内蒙古包头地区等等，其传说的情节结构与上述内容大体相似，只是细节上小有出入。如有的地方添加了一些细节，说孔子用竹简写下收据抵押给范冉，保证以后偿还，竹简上写：

范冉老祖供米面，来日孔子礼当还。
贴对联处请稍候，家家户户不怠慢。

孔子师徒借粮于范冉，并许诺世代偿还的典故是一个精心编制的传说，与历史上许多传说一样，它的真实性是经不住推敲的，我们也大可不必从这方面追究它，那是徒劳无益的。在此我们只须将它视为一个既定的事实，一个已经发挥着实际功效的文化符号。作为一个既成文化要素，此一传说向我们昭示：乞丐者流有自己共认的祖师——范冉，这个祖师能耐颇大，其学问、人品不在孔子之下（这当然只是乞丐们的假定），通过这个传说，乞丐把自己的行为赋予了合法性的依据，即乞丐不是向人乞讨，而是要债。这个债是士绅衣冠者流前世就欠下的，我辈不过是照单收账罢了。这则传说还向世人暗示，我等乞丐本来是有功于主流社会的，你等主流社会的士绅人家不要小瞧我们，当初若不是吾祖范冉救济，那有你们的今天！通过这一传说，乞丐不仅为自己的行为找到了充足的合法性依据，而且把自己与主流文化联系在一起，从而树立起自己的文化自信心与自豪感。

乞丐信奉并尊崇的祖师除范冉外，另有吹箫乞于市的伍子胥、乞食于漂母的韩信、唱莲花落的花郎郑元和，以及李后娘娘与明太祖朱元璋等人，上述诸人早年都有行乞的经历，而后则或王或相或将，大抵都是人上之人。乞丐将他们奉为祖师，无非拉大旗作虎皮，壮壮自己的声威罢了。然上述诸位影响都不及范冉老祖，大概在乞丐者流眼里，范冉的行迹人格更贴切乞丐，旧时北京的乞丐每年都要在西单

牌楼北石虎胡同公祭祖师范冉，届时众丐云集，珍羞丰盛，场面宏大，足见这一信仰传说的影响之巨大。

祖先祖神的信仰与崇拜是文化类型中的一个极重要构件，文化人类学研究表明：在初民社会中，信仰传说往往是社会文化体系的核心，那时，社会的理想、目标、价值追求、生活态度、审美情趣、以至世界观、人生观等等无不包涵于其间，成为诸多文化要素的载体。因此，信仰与传说往往成为人们行为的指南、生活的航标、价值的标尺。而信仰传说在乞丐文化类型中的作用，一如初民社会，乞丐亚文化类型所特有的生活态度、行为取向、价值追求无不隐含于其间，故此，我们可以将乞丐有关信仰传说的形成视为其文化类型形成的一个标志。



第四章　庸劣习性　江湖习气与流氓行径

乞丐行为的文化透析

乞丐是一群怎样的人？他们究竟有何与众不同之处？

习惯上，人们常常以肮脏的、好逸恶劳的、无所作为等蔑视的语气来形容他们。诚然，这些都是乞丐留给我们的角色形象，然而，这并不是乞丐行为的全部内容，也并非其行为的最本质特征。乞丐作为一个亚文化类型的社会群体，他们的行为特征是什么，他们的行为向世人传达了一种怎样的人生态度和价值取向，这是一个不易回答却必须回答的问题。

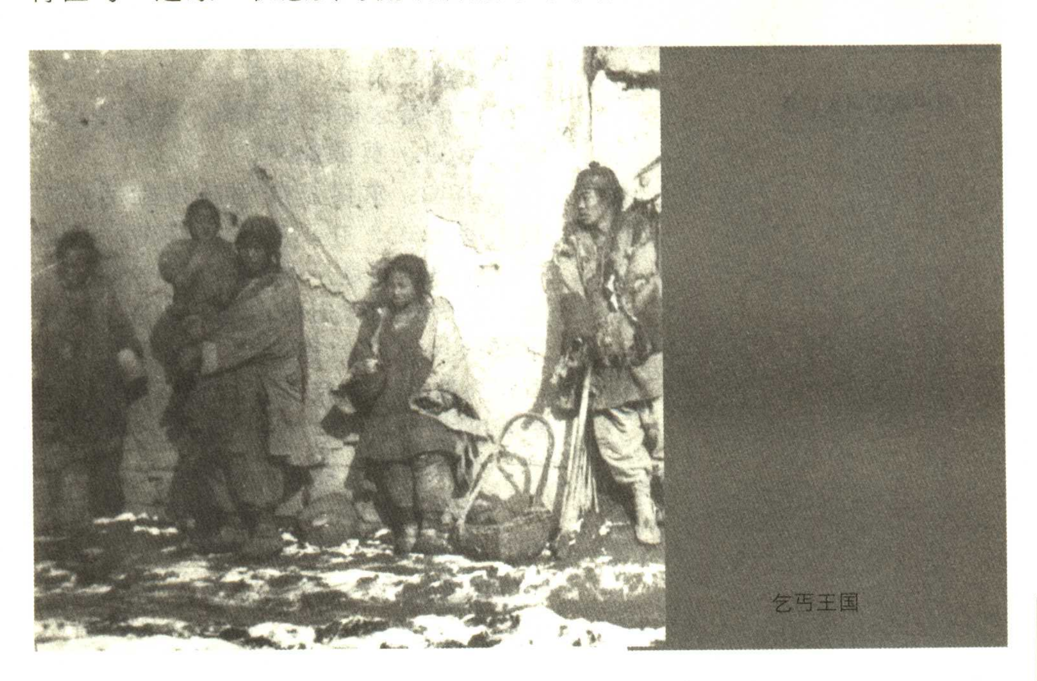
众所周知，行为是文化的最外显形式，行为的样式与特征往往传载着某种文化的基本精神。有鉴于此，归纳总结进而比较分析乞丐的行为表现，实乃研究乞丐文化之重要一环。



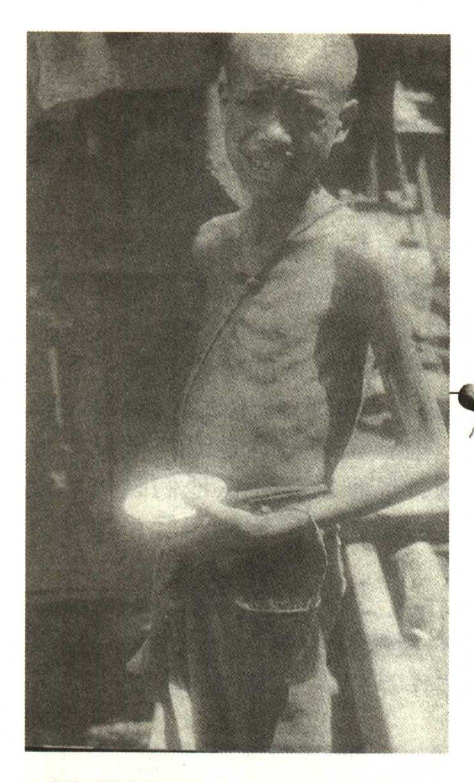
庙会。乞丐的聚集地。

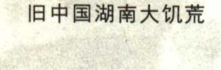
概括地讲，乞丐行为是一种极端现实主义的、庸俗取向的文化表现。其所以这样说，因为乞丐行为以生存——生命的自然延续为根本的也是唯一的目标，生命的延续与发展之作为行为的目标取向，按照马斯洛需求层次的说法，这是众所皆然的。然而，与众不同的是，生存的需求在乞丐那里既是根本的，也是惟一的，至于马斯洛所谓的社会需求、政治参与要求、价值实现需求等更高的行为目标，乞丐者流是向所不重的、漠不关心的。交游闻达、追求理想、成就事业，从来不会被他们关心，从来不会成为激励他们奋斗进取的动力。对乞丐而言，食、色、冷、暖是唯一的行为取向，为了满足生存这一根本的惟一的要求，他们可以置颜面、尊严、人格于罔顾，可以一反常态，尽其所能地进行自我暴露、自我嘲弄、自我贬损。他们唯实利是求，唯施舍者马首是瞻，他们堪称最庸俗之辈。常人讲求的生活品位、格调、风雅之类，在他们眼里不过是一种无所价值的奢侈品。充饥、果腹、活命、生存是他们行为的唯一目标，舍此无他。

乞丐的行为还带有明显的流氓痞棍作风。普通型乞丐本不是流氓痞棍之徒，但乞丐作为一种亚文化类型的边缘社会群体，它的“另类”特征与“边缘”状态实为流氓痞棍的为非作歹提供了最佳的庇护，它因



乞丐王国




旧中国湖南大饥荒

此成为人鬼混杂、藏污纳垢之所，社会中各类越轨犯罪分子栖身其间，各种流氓意识、流氓行为、黑道手法随之而至，原本就带有庸劣固习的乞丐因而进一步滑落到反社会、反人道的深渊，流丐伎俩与流氓行径从此结下了不解之缘。

一　庸劣习性

极端现实取向是乞丐行为的最基本文化品性，它使乞丐的行为方式、生活方式、言谈举止、待人接物呈现出庸俗、卑劣、自贱自嘲的风貌。这种行为表现遍及乞丐整个群落，并被他们世代传承，庶几成为乞丐活动的一种习惯和心理定势，所以我们说，庸劣自贬乃是乞丐的习性。习性者，行为习惯、心理定势之谓也。换言之，凡属乞丐之徒，皆带有这种行为习惯，皆具备这种心理定势，莫或能外。

索取、求讨是乞丐获得生活资料的主要方式，它不是以社会劳动换取相应报酬，而是一味地单方面索求，因此，乞丐必须以自贬自嘲的姿态，极尽厚颜取悦、巧言逢迎、卑躬屈膝之能事，方能获得生存所需的零星钱物。通常所见的“路讨”、“坐讨”、“苦讨”、“骗讨”等等都具有这一特征。

路讨，这是最常见的一种乞讨方式，人称其“伸手大将军”，他们或挨家挨户讨，或站在路口乞讨，或尾随行人乞讨，口中连称“老爷”、

“太太”、“行善积德做好事”。其形状多为一手挽破篮，篮内盛一只大土碗，拄杖而行，另一手向前摊伸，一路哀号。这种路讨乞丐在四川他们自称为“寻子”、“找娃娃”。他们于人也不强索，有施舍者招呼使受而谢之。他们不仅厚颜，而且有一套精神胜利法，如四川的乞丐中路讨有一种形式，他们不要锅巴剩饭，只追随路人要钱，他们自称为“撵狗”、“赶鸭子”。把遭遇到的那些高傲的施主们讽刺为狗或鸭子，自身的“求”、“乞”变成了“撵”和“赶”，乞丐们通过这种方式慰藉了那颗早已扭曲的心灵。

广州的“乞儿仔”也属于路讨，这种乞儿，男女都有，专在双门底、西濠口、大东门、小东门、西关、上下九路一带繁盛街道，尾随行人唱着丐歌不停地行乞，歌词如下：“左手俾钱银，右手就发财！好心啦！俾个仙啦！先生！奶奶！大少！亚姑！大事头！”只有用这种巧言逢迎才能取悦于路人，以获得些许钱物。

坐地哀索则是典型的自暴自贬行为，它是通过示人以苦状、自嘲

孤苦零丁的乞丐




旧中国四川大饥荒

自贬的方式唤起世人的怜悯，借以讨得食物。

这种方式多为残疾丐所用，后来一些身体健全的乞丐也效仿，他们通常坐于街头巷衢，以种种“苦情”，“惨状”引起观者同情，或以哀号哭诉引生人们的怜悯，以乞讨钱物。“告地状”、“脱轴头”、“打单子”、“老磨苦”等等即是其典型手法。行此技者，有时又称之为“诉冤党”、“丧门党”。

所谓“告地状”，又称“告地藏”，即丐者在地上平铺一张破烂纸张，上面请人写上自己的悲惨遭遇，自己则坐于一旁黯然不语作悲哀状，或呜呜咽咽作生不如死状，以乞求人们的施舍，其陈述遭遇的“苦册”是最重要的道具。“苦册”所陈述的惨状种种色色，如“脱轴头”指家乡有难，自己投亲不遇而沦落街头。“打单子”指夫死之女丐或妻死之男丐等等。坐地哀索还有“老磨苦”，即年老无着，作一副病态，僵卧于地。“小磨苦”指辗转于母侧的栖惶幼童。

通过自暴自贬的方式强化、夸大自己的弱者形象，从而获得他人更大的同情，这是乞丐的心机所在，“告地状”最能体现这一特点。这个向人展示自己弱点一苦情、惨状、不幸等等的“地状”是精心制作的宣传品。它或者为好心的冬烘先生代笔，或者由粗通文墨的乞头代制，格式严谨、结构完整，由“起段”、“承段”、“合段”组成。

“起段”：由“伏乞”开头，下接一长串“善老爷、太太、先生、小姐”之类称谓。

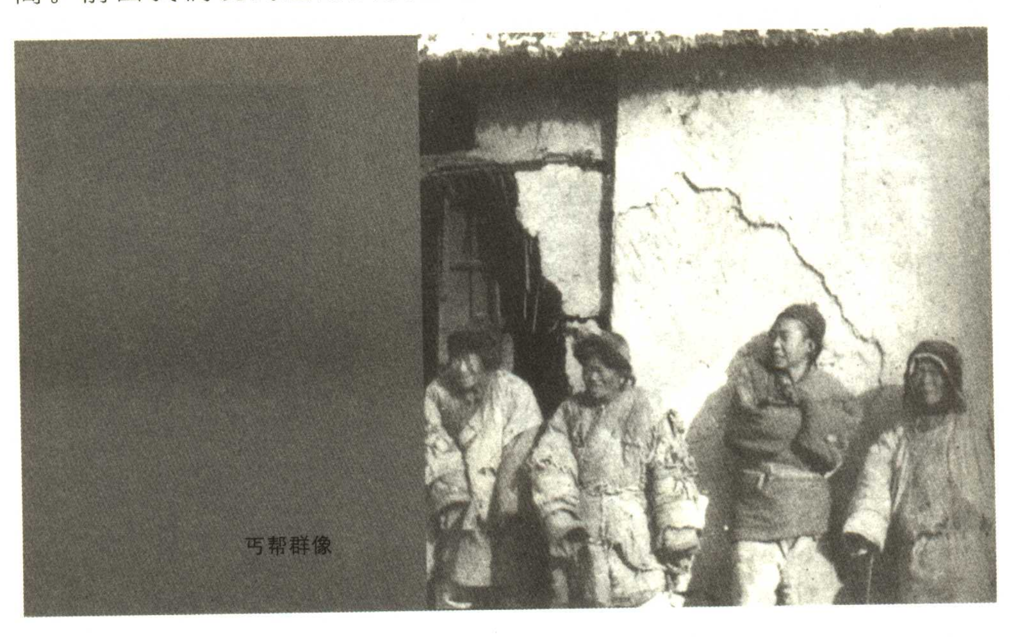
“承段”：“哀禀者某某某”的家世简介。

“转段”：以“皆因”领起全“状”的主体，以极尽凄凉的文字历诉乞者的不幸遭遇，如兵祸，水火，瘟疫等天灾人祸，或蒙受奇冤惨祸，被弄得家破人亡命、无地容身，饥寒交迫，孤苦零丁，以至举目无亲，流落街头，赧颜行乞云云。

“合段”：“乞求各方善士贤人周济危难”，“救人一命，胜造七级浮屠”、“敬乞者今生不能报答，来世愿交牛马，衔环相报”，极尽赞颂之意。

“告地状”：多为老弱病残，当然也不乏一些“装相”的混杂其间。他们一般不多说话，只以呼号、呻吟、哭诉引起路人注意，或者干脆默然不语，以“状”代言，只是可怜兮兮地坐、卧于“地状”后，围观者阅状后若动了恻隐之心，自然会掏几个零钱掷于“状”上，“告地状”者则伏地作揖、磕头，千恩万谢。

“叫街”或“行讨”则是残疾型乞丐更多的乞讨形式，在这种形式中，自暴自嘲自贬的特征更为明显。乞丐通过展现自身的生理缺陷以博取世人的怜悯，残疾乞丐的自我暴露、自我嘲讽往往能够一种强烈感官刺激，进而引起人们心灵的震撼，此时再行讨则效率就会大大提高。前面我们说到过的残疾型乞丐的种种自暴自嘲行为，如“日照



丐帮群像

西”、“摸光明”、“独眼龙”、“翻太岁”、“看照壁”、“垫木手”、“解粮草”、“驼石头”等等，即是显例。

比残疾乞丐的自嘲行为为更进一步的是自残自虐行为，乞丐以种种“惨不忍睹”的方式摧残自己、虐待自己以震撼世人的心灵，引发人们的同情，但更多时候是引人生厌，甚至是令人发怵，于是赶紧掏钱打发掉他们，免生麻烦。而在乞丐看来，不管人们作何反映效果都是一样的，能讨得钱物就行。自残自虐的行为被乞丐们称作“苦讨”，它的方式有：“以硬物击打胸脯”、“排刀”、“拉破头”、“脑门上钉钉”、“吞刀”、“耍蛇”、“双鳝钻洞”、“点凤头”等等。

例如，以硬物击打胸脯就是一种典型的自残自虐行为。开封的“叫街丐”即用此技，他们以闹市、通衢要道和庙会、集市为主要乞讨场所。不论春夏秋冬，皆上体赤裸，或仅以破麻袋片复背，袒胸。手拿一半截砖。或坐或跪于地，嘶声拖腔呼讨。每呼喊一句或数句，即以半截砖或旧鞋底当胸一拍，胸部常厚肿而隐现血迹。因其声状极惨，加上闹市人多，光“馍票”一晌就能要到数十斤（每个半斤）。馍票可以兑换成钱，也可换成馍而后卖钱。每要过之后，即洗脸更衣，和常人一样上街吃喝玩耍。河北丐帮的“李家门”一派乞丐也多行此技。他们将此称之为“拍叶子支”，即丐者跪坐在地上，赤胸露



乞讨者

怀，用手掌或鞋底使戏拍打自己的胸脯，直到胸脯充血结肿，路人给钱，方才罢手。再如“双鳝钻洞”，即乞丐在自己的鼻子附近及喉咙处只有一洞，乞儿手拿一支铁钩行乞，你不给钱，他便将铁钩穿进洞去，直到收钱为止。这种乞丐开初钻洞是十分痛苦的，不过日经天长，这部分皮肉老化了，也并不十分难受。

“点凤头”。这种方式是丐者在眉间印堂上插进一根粗针，针尖上又顶着一只精碗，一边摆头一面唱曲，以引求得路人施舍。

“排刀”。这种方式是乞丐两手各持一把大刀，在人群稠密处袒衣露胸，先高声叫喊“老爷太太”，其声幽怨哀凄，然后挥刀砍向自己的胸膛，刀与皮肤相角之际伴以沉闷的“哼”声。然后再运气鼓腹，进行第二次排刀，如此循环往复，直到胸间被砍得红肿起来，甚至隐隐约约血迹殷红，而“排刀”丐尚是一副不给钱不罢手的无奈相。众人见状，只好慷慨解囊。

“脑门上钉钉子”。行此道者，一手拿根大铁钉，一手握个鹅卵石，向人行乞时，也不言语，只是先把钉子、石头在头上一比，你若会意给钱，他就不刺激你，谢而去；你若不给，或者不懂，他就当着你的面，以石头敲钉子钉脑门，直钉得鲜血满颊，叫你受不了，只得给钱打发走人。无锡丐帮中的“水碗蠹”与此小有区别。他们把挂着水碗的长钉铁针插人手臂肉里，“观音蠹”则是将香燃着香烛的三叉形铁架插在头顶。“铁头”与“拉破头”在苦讨中比较多见，至今犹有遗绪，不过玩假者多。比如流行的以刀刺腕，其实这刀只有刀柄和刀夹是相连，中间连接部分是一个半圆形铁丝，“表演者”（乞丐）以迅捷的动作仿佛是将刀子插人手腕，以至对穿，其实只是将“刀子”套在手腕而已，且另一手紧紧捏住刀柄与手腕连接处，让人看不出破绽，而且这番造作必定还配以鲜血迸流，其实你一细看，那血并不殷红，原来只是预先设置的颜料与水的混合物而已。

“吞刀”。行此者仰面朝天，从口中插入一柄明晃晃的柳叶刀，其效果同朝脑门上钉钉子一样，叫人受不了刺激而不得不给钱。

如果说上述种种自残自虐行为只是以“反常”博得人们的同情，乞丐对观众的反应并不过分追究，给钱当然好，不给也罢了，最多咱白吃一回苦，下次再来。但“拉破头”则不然，咱吃苦，你不给钱，那你就有麻烦了。乞丐恶劣、耍赖、卑鄙的行为特征开始暴露无遗。

且让我们看看“拉破头”的表演吧：



以女童为饵的乞讨者

拉破头丐。俗呼为“拉破头的”，行语称“红教行”，因其以刀拉破头溅血而得名。这种乞丐的特征是，头经常剃得净光，不论春夏秋冬，讨要时皆光头赤背，一手拿刀（类旧式剃刀），一手拿把子。把子是长约四五寸的高粱穗的杆（开封方言称“格当”），以绳或牛筋绑缚而成，但高粱穗的杆必须是二十八根，取二十八宿之意。这种乞丐状恶，性粗野，每到处大喝一声：“要饭的来啦”或“傻子来了”，接着就是“给不给？不给可拉啦！”乃一手挟刀置于头顶，一手拿把子照挟刀处，自上而下击之。一阵连击之力。刀非实握，而是以拇指、食指和中指夹紧刃锋微下出，且又以无名指于中指中头皮之间垫托之；刀把则从虎口穿出向上斜翘，把子所击之落点，均着于刀把。最后一下“猛击”仍是虚招，节骨眼在于把子看似猛击的同时，夹刀之手的无名指稍外移，微露之刀刃乃对着头皮，随手一带，已头破血流，顺手一挥洒，则满脸皆血矣。这些动作瞬间完成，且伤深不过半个小米。不过这也非朝夕之功。主人碰上这种乞丐上门，避之唯恐不及，故多是一到即给，所以真正把头拉破的事也很少发生。

无锡丐帮中的“红相矗”也有类似的做法，“红相矗”（两人一档）用剃头刀割去自己头上的老疤，血流如注，以求取他人施舍。

泉州的“破额丐”专携剃刀与小锤，选择几家怕事而有油水的商铺，按力于额举锤欲击，而向店东要挟巨款（2 元至5 元），如不给则下锤而流血流地，大闹一场，势难收拾。

河北丐帮“李家门”的乞丐把拉破头称为“开口支”，不同于前者的是，他们并不行走于人户，而是跪在道口或街道两旁，用刀在自己头上拉口子，以求得路人的施舍。“拉破头”的庸劣卑鄙之处在于：他拉破了头皮，你不给钱，那就赖上你了，在你家门口店前大闹一番，弄得你百口莫辨，到时还得破费一番，这种旧时称为“强索”的行径实则是痞子、耍赖、诳诈、胡搅蛮缠兼而有之，是一种再典型不过的卑劣的无赖作派。

无赖的行径还包括诓骗，这些乞丐也不自残自虐，那样太苦了，干脆白吃一顿，吃完耍个伎俩逃之夭夭，岂不快哉！民国年间，广州有一丐帮名曰“关帝厅”人马，专事骗事，时人称之为“骗食团”。这个组织最初是专门向一些僻处街道的小馆去骗食，先行几人同在一张台上食，食完一个跟一个陆续先后逃去，最后只留一个人听候处分。这个团设首领一人，隶属于关帝厅的人马，而团员多为一般流浪者，至于新加入的团员先要拜见首领（即乞儿头），要自告奋勇，主要是当面答应充当“买手”二次或三次。什么叫做“买手”呢？这就是一台食饭留下最后听候处分的人，在当时一般饭店为求“杀一儆



残破的旧中国民众生活状况

百”起见，往往将“买手”打个半死，一定要给点残废烙印以作记号，身体稍为稍弱一点的，就挨不起这个苦头，因而毙命的，为数不少，他们骗食的行动，严格规定是不能越界的，各守势力范围，但为了骗食方便曾采用轮换的原则。如甲地的乞丐在乙地骗食了一个相当时期之后，就可和乙地的乞丐换防，再过一个时期，又与丙地的乞丐互换，如此轮换，要经过相当的时期，甲地的乞丐才又返回原地，这样一折腾，饭馆老板就认不出他们的真面目了。

在极端现实取向驱动下，生存活命是第一要义，其他则无所谓，只要能填满肚，不饥不寒，颜面、尊严、羞耻、人格皆可以置之不理，对于残疾女丐而言，甚至贞操都可以抛在一边的。如泉州死猫巷（前魁星楼附近）有不少这种女丐，以卖淫度日，每夜只收费二角，且须为嫖客补破衣，贫男也多往就之。稍高一等的盲女，有老鸨收买养大，而令为盲妓，亦属乞丐一



以技艺为生的乞丐

类。前清军驿巷有两三家，白天及上半夜管弦弹唱叫“四锦瓶”，可由人雇出，登台分坐二板凳弹唱，但目皆盲，而穿戴华丽，半夜则为娼。其所唱调亦皆丐调，据云其所用的月琴亦专属乞丐所独有，形似琵琶而柄长，且柄长挂着一串布条，上书曲名，以便主人选曲。

广州旧时的一种残疾型乞丐——“盲妹”也与此相类，她们一般都善弹唱曲戏，白天以唱曲行乞，在夜里做“禾虫”（卖淫），他们年事将老，也就专以唱曲行乞了。（以上所引事例，均载于《近代中国江湖秘闻》，河北人民出版社，1995 年）

要之，庸俗卑劣的行为、自暴自虐自贱的行为是乞丐者流最常见的行为表现，它贯穿于乞丐活动的全部过程中，展现了乞丐的基本的最恒定的心理趋向，在长期的社会活动中，这一行为取向经由积累传承而沉积内化，从而成为附著于乞丐灵魂深处的一种习性。



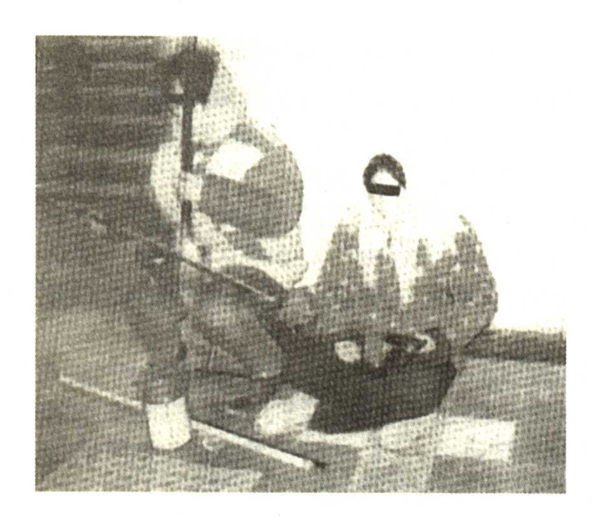
二　江湖习气



戏丐

江湖一词，原来泛指四方，江湖中人则指漂流四方，以行医卖药、占卦看相、卖武耍技等方式谋生的人。而从文化社会学的角度看，江湖实则是一种社会文化空间，它既是一种较少受到主流社会制度控制的社会空间，又是各种亚文化争奇斗妍、竞相绽放的文化空间。从某种程度上说，它也是一个相对宽松自由空间，三教九流、各色流品畅行其间，上下纵横，以各种被主流社会斥为杂技末作、左道旁门的技艺展开活动，演出一幕幕鲜活生动、斑斓绚丽、别具风采的文化悲喜剧。

乞丐者流，四处漂零，风餐露宿，无拘无束，无牵无挂，他们行千里而乞食于百家，枕明月而酌清风，他们擅通杂艺以资身，弃



现代文明下的乞丐

家室而离乡邦，自然应算作江湖中人。江湖人杂耍卖艺、舞刀弄棍、看相算卦、悬壶卖药，乞丐们游荡其中，交往互动既久、耳濡目染，浸润亦深，也怦然“巾”、“皮”行当之高手。江湖行当进而成为乞丐谋生的技艺，江湖习气，即江湖中人那特有的狂野、豪侠、放浪、诡诈的行为方式浸浸乎也成为乞丐行为的一大特性。

乞丐的活动最初不具有职业化、技能型的特征，他们使用得最多的不过是哀号悲鸣、放歌欢唱，像伍子胥那样吹箫乞于市乃是鲜有之例，大多数乞丐只是身无长技，手持棍棒，拎着破碗，沿街哀叫的花子，他们能否获得世人同情，能否有一碗半盘的收获，那就全靠运气了。

后来，情形发生了很大的变化，促使情形变化的主要原因是生存的压力，生活的磨炼，江湖文化的浸润，以及他们自身向江湖行业学习模仿的意志与能力，凡此种种，促使乞丐发展出了一套属于自己的“行业技能”，而这些“行业技能”主要就是江湖技能。

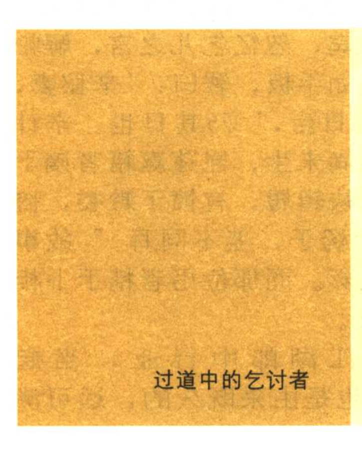
中国古代向以医、卜、星、相为江湖行当，视之为“方技”，斥之为左道旁门。近世以来，随着城市化进程的深入，城市生活的日益大众化，使江湖诸行业也得以全面发展，呈现出门类庞杂、百业竞争的局面。据唐瑞丰《鹅幻编》卷十二之《江湖通用切口摘要》载：

“江湖诸技，总分四行，曰巾、皮、李、瓜，行此者名曰相夫。凡做相夫者，不曰做而曰当，故自称当相者。算命、相面、拆字等类，总称曰巾行；医病、卖药，膏药等类，总称曰皮行；

戏法四类，总称曰李子；打拳头、跑解马，总称曰瓜子。”（转引自曲彦斌《中国乞丐》第182页）

乞丐无疑也是“当相者”，他们涉足江湖行业，“巾”、“皮”、“李”、“瓜”无所不为。例如近世无锡的乞丐分为“流”、“蠹”两门，多涉足江湖四行。“流门”包括医、卜、星、相、地理、书、画、棋、说书、弹词、木铎、募化。花鼓、唱莲花等。星、黄藤、铁剑、转碗、硬彩、红相、观音等蠹。“蠹门”又分东行、西行两类，江湖上有所谓“三十六大蠹，七十二小蠹”之说，大抵都是一些靠江湖技艺乞食的乞丐所组成。“东行”大多来自外地，每年来本地三四趟，有“当家”带领，互不闹事，这些人在家乡都有家室。“西行”有余香、流子、大开口、闭口功，金刚子、扒头子、古腔照子、罗成、丧门、清靠、哀怜，访窃等蠹。（引自《近代中国江湖秘闻》，河北人民出版社，1997年）

“流门”类大多后来演变成专门职业的行当。他们或凭一技之长，或凭巧言投机钻营混迹社会。如其中的“医”是指没有正式挂牌营业的江湖流医。搭棚帐摆药棚的，称“铁捻子”；手摇串铃四方行医的，称“虎铃子”；推独轮车，撑一顶大布伞的，称“车轮子”；牵骆驼，相面兼行医的，称“顶峰子”；自己手提药包走街串巷的，则称“大小包”。这些人有些医理常识，但他们行医的目的是“识真病，卖假药”。他们和书、画、棋、说书、弹词等行当一样，以一技之长求生存，而星、相、卜、地理等行当，则凭三寸不烂之舌，搬弄一些阴阳八卦之类糊口。不论其所为哪桩，总不改乞食糊口的本色。追溯起来，乞丐涉足江湖诸行，可谓由来




过道中的乞讨者

已久。即以乞丐涉足卜、相、星、卦之“巾”行而论，大约可以上溯至唐代。

据唐段成式《酉阳杂俎续集》卷一《支诺皋上》载：“辛秘五径抉第后，常州赴婚。行至陕，因息于树阴。傍有乞儿箕坐，痂面虮衣，访辛行止。辛不耐而去，乞儿亦随之。辛马劣不能相远，乞儿强言不已。前及一衣绿者，辛揖而与之语，乞儿后应和。行里余，绿衣者忽前马骤去，辛怪之，独言此人何忽如是。乞儿曰：‘彼时至，岂自由乎？’辛觉语异，始问之曰：‘君言时至，何也？’乞儿曰：‘少顷当自知之。’将及店，见数十人拥店，问之，乃绿衣者卒矣。辛大惊异，遂卑下之，因褫衣衣之，脱乘乘之，乞儿初无谢意，语言往往有精义。至汴，谓辛曰：‘某止是矣，公所适何事也？’辛以娶约语之，乞儿笑曰：‘公士人，业不可止。此非君妻，公婚期甚远。’隔一日，乃扛一哭酒，与辛别，指相国寺刹曰：‘及午而焚，可迟此而别。’如期，刹无故火发，坏其相轮。临去以绫帕复赠辛，带有一结，语辛异时有疑，当发视也。积二十余年，辛为渭南尉，始婚姻裴氏，洎裴生日，会亲宾，忽忆乞儿之言，解帕复结，得楮幅大如手板，署曰：‘辛秘妻，河东裴氏，某月日生，’乃其日也。辛计别乞儿之年，妻尚未生，岂蓬瀛籍者谪于人间乎！方之蒙袂辑履，有愤于黔娄，摘植索途，见称于杨子，差不同耳。”故事显具荒诞传奇色彩。而那位丐者精于卜相之术，当无疑义。



灾祸是产生乞丐的重要根由

乞丐涉足江湖郎中行业，当起“皮”行营生，也是由来既久的，远可溯

至东汉时期。据《后汉书·方伎传》记载："郭玉者，广汉雒人也。初，有父老不知何出，常渔钓于涪水，因号涪翁。乞食人间，见有疾者，时下针石，辄应时而效，乃著《针经》、《诊脉法》传于世。"涪翁一面给人看病一面乞食，他可能真是一名乞丐，也可能是化身乞丐的"仙人"，到底为何身份，不得而知，然涪翁的行为无疑为后来的乞丐树立一个榜样，即：我辈乞丐也是可以行医卖药的。所以，汉晋以后，关于乞丐藏有秘方绝活的记载屡屡见于传奇稗记之中，举如唐裴刑《传奇》载：唐代人崔炜，晚年居住南海，因生性豪爽，不爱为生计蝇蝇苟苟，不几年就家财荡尽，只好栖止于佛舍，有一年中元节，当地人在开元寺前表演各种娱乐游戏，崔炜也乘兴前往。忽见一个老丐婆，因一时眼花头晕，打翻了酒店酒瓮，不过是一缗钱之财，酒店老板却将老丐婆殴打起来，崔炜激于义愤，脱下自己的衣服代她偿还，方才使老丐婆免于毒打。这老丐婆为答谢崔炜，将自己秘藏的用艾草炙治敷疣的医术传给了崔炜。



难民

又据宋人邵博《邵氏闻见后录》载：有位名叫郑师甫的人，脚上患了伤手疮，进水后肿胀难以行走。一丐者教他用耳屎敷疮，只一晚上水就流也，疮也痊愈了。显然，这是一位以行医为技行乞的乞丐。

明人黄姬水《贫士传》下卷载：

贫士王逵，字志道，钱塘人，有一只脚跛，家境极贫，于是以卖药行乞为生。后来药也不能卖了，只好以占卜为计，为人解难质疑，无不信手拈来。王逵也是乞丐中充当“巾”、“皮”两行的高手。

上述数例说明：涪翁、老丐婆、郑师甫、王逵等人都是身通医术的乞丐，而后世的乞丐大多没有他们那种秘藏绝活，他们行走江湖，行医卖药，多系招摇撞骗，医术之于乞丐，不过是谋食骗财的一块招牌而已。《北京民间生活彩图》之第九十六幅，题为《串铃卖药图》，为乞丐者流充作江湖假郎中作了栩栩如生的勾画，其辞云：“此中国串铃卖药之图也。其人系江湖土郎中，微通医数，明点药性，口有佞才，即往各省游艺，一手持串铃摇动，一手持招牌上写药名不等。看病时，目视其色，言能变化，尚带卖药，无非求衣食也。”“无非求衣食”，一语道破郎中的乞丐本色。（以上所引，均可参见：曲彦斌《乞丐史》第169～171页，上海人民出版社，1995年）

乞丐在发展自己的职业技能时，除“巾”、“皮”、“李”行外，还涉足“瓜”行，他们也成为中国民间武林中的重要成员。中华武术在今日当然是饮誉海外的“国术”，而在古代，民间习武弄拳之人大抵出身卑下，摆摊打拳也被社会目为等而下之的贱作末技，许多民间习武之人实与乞丐无异，而乞丐在流浪行乞，百无一计的情况下，也间或学习一些拳脚套路，摆摊子打把式，借以作为乞食的一种手段，“瓜”行与乞丐遂结合在一起了。

丐帮形成以后，武术作为乞丐的一种乞讨手段也就在这一群体中得以流传繁衍，近世武侠小说中所反映的中华武术，可谓流派众多，



夫妻乞丐

著名者如少林派、武当派、峨眉派，此外，丐帮的武术姑且也可称一派。据有的学者研究，丐帮门派众多，各门派之间各自封闭，各门派内的武艺是不轻易传人的，因此难以普及。有的丐帮组织规定：行乞三年以上者，方可吸收入帮，习丐帮武功者，须严守“十不打”的规定。所谓“十不打”，即：凡遇老、弱、妇、孺、僧、道、同门、认识者不能出手打人，同人间打斗时不能攻击对方要害，不打阴掌，等等。



旧时四川饥荒

丐帮武术自成一派，授受有自，流传广远，至今余绪犹存。

据称现居香港的郑启明先生是当今丐帮武术的第三代嫡传，他在20年前开门收徒后，于今又下传了三代。郑启明在1984年接受了某家媒体的专访，详细介绍了丐帮武术的情况，根据郑先生之介绍，我们可以窥见丐帮武术之大概。

据郑启明回忆，丐帮习武者须熟悉南北少林拳，以之为基础，后来开派，丐帮武功逐渐融入到南方各派及客家籍功夫，继而独立成系。丐帮拳练前的基本步法有“二字柑羊马”、“八字马”、“子午马”、“双蝴蝶”等，基本拳种有“指条功”、“凤眼”、“鸡心拳”、“恙牙拳”。一般初习者先由“四门打”练起。除“四门打”外，丐帮还有“五形健身法”、“猴拳”、“阿摩搪墙拳”及名闻天下的一百零八变的“打狗杖法”等几种主要套路。“五形健身法”是很奇特的套路。起式像“洪家拳”，接着的手法像“客家

支流”和“江东支流”，随即又踢起北派的钉脚、点脚和扫堂腿等架势，收式又像“白鹤派”的大开大合的架势。

“猴拳”又名“猴鹤双栖”，是丐帮惟一的仿生拳术，形肖猴子。全套共三十余式，主要是蹲身翻滚，是一套地堂功夫，难在急骤的动作中保持平衡。

“阿摩搪墙拳”和“打狗杖法”是为丐帮武功之特创，也为其独有。

“阿摩搪墙拳”是一套模仿盲人筑墙的掌法，故又称“阿盲捉棍拳”。同其他丐帮拳术一样，此拳也是重实用，不讲形体的优雅，看上去一招一式相当古怪、笨拙，而力量却异常的狠劲。“阿摩搪墙拳”系有掌招八十八式，没有一定的套路，即没有固定的先后顺序，但它们之间又招招相连，节节相通，可以由头打到尾，也可以从尾侧打回头，甚至可以任意衔接。由于打起来千变万化，故令人防不胜防，在实战博击中威力很大。

“打狗杖法”，从其名称即可见到乞丐的本色，而其实质，也堪称一朵绽放于武林的奇葩。据载此套杖法，每代只传十人，故流传面很狭，识者寥寥。“打狗杖”杖长三肘，杖招共三十六式，上十八路以守为攻，下十八路以攻为守。以打为消，互相应照，打上



受灾难民

取下，打左防右。上十二路为左手，中十二路为右手，下十二路为左右互交，变幻莫测。一招三变，三招九变，三十六招则一百零八变，它和“阿摩搪墙拳”有异曲同工之妙，使杖的身形、步法无一定之规，可攻敌之前后左右任何一方，上中下任何一路。



饥饿的孩童

除打狗杖外，丐帮武器还有流水棍，撩阴棍，蜻蜓点水棍、黄龙缠身棍，打虎刀、打虎叉、刺虎大扒，春秋大刀、铁尺、九节鞭、罗汉枪、锄头，等等。（以上所引，参见《近代中国江湖秘闻》）

乞丐还是江湖“艺人”，他们精通各种说唱艺术，在自己独有的社会实践和生活实践中创造发展出了许多说唱艺术门类，甚至可以这样说，中国民间说唱艺术的发展史与乞丐的文化发展是紧密联系在一起，在相当长的一个时期里，乞丐实际上是说唱艺术的主体。在乞丐群落内部，能说会唱的乞丐被名之为“响丐”，“响丐”者，就是手持各种打击乐器（响具）走街串巷，以说唱行乞的乞丐。例如旧时京城的丐帮就有许多属“响丐”之列，他们中间又根据所持响具的不同分为不同的门派，他们的打击乐一般都极简陋，与他们实际生活状况相吻合，一般有板子、竹板子、猪牛骨、瓦片，或者更讲究一点就是在上述“器具”上添加一些材料，如板上加钹，安上个龙头，两块牛块上系以铃铛，一块牛骨外加一锯齿板等等。“响具”虽然简陋，名堂却不小，“响



旧社会内蒙古民居

丐”中众多门派往往就是所持响具不同而划分。

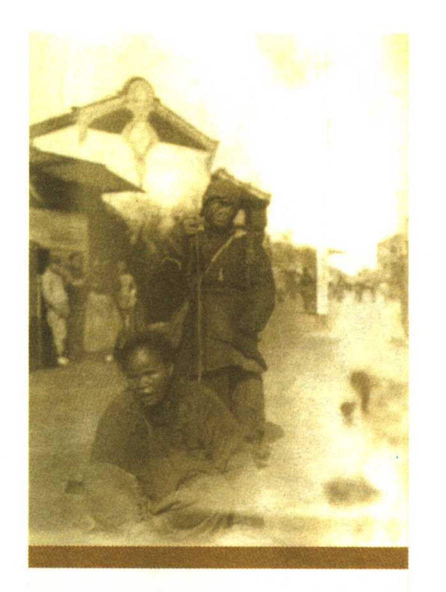
东北地区的“响丐”中有“说华相的”、“敲手鼓的”、“吃竹林的”、“碰瓷的”、“耍黑条子的”等等，即是由他们分别手持“沙拉鸡”（用粗铁线串着许多铜钱装于竹乐板上，摇击时铜钱碰击发出响声）、“哈拉巴”（猪的一块扇形薄骨，在中间突出处拴两枚铜钱，摇动时铜钱打在两边骨片上）、“呱嗒板”（两片竹板）、烟袋杆或高粱杆等不同响具而定。

“响丐”的说唱艺术门类众多，主要有“莲花落”、“数来宝”、“三棒鼓”、“花鼓”、“渔鼓”、“连宵”、“包打不响”、“金钱板”等等，这方面内容颇多，下文另有专文论及，此不赘述。

以上我们不厌其烦地罗列了乞丐的种种江湖营生，囿于篇幅，许多技艺活动尚未论列，仅此就可以看出，乞丐的活动绝大部分是在江湖中进行的，江湖成为他们施展才能的舞台，江湖是他们纵横驰骋的社会空间。于是乎，江湖中人成为他们的“同道”，江湖行当成为他们的“本行”，江湖文化、江湖作风、江湖习气由此深深地感染、影响并融汇于乞丐的行为之中，江湖文化印迹深深地烙在乞丐身上，使乞丐周身散发着浓郁的江湖气习。

乞丐们游荡江湖、四海为家，较少家庭情愫，更无乡邦社区观念；他们无拘无束，无牵无挂，放浪不羁；他们长期接触各色人等，

与士、农、工、商、三教九流多有交往互动，因此他们善于察言观色、随机应变；他们往往口有佞才，工于取媚逢迎、巧言哄骗；他们注重江湖朋友之谊甚于父子兄弟之义；有时候，在“天下讨饭的是一家”的群体意识下，他们还会显出几分危厄相扶、生死与共的豪气；他们又是诡秘奸诈的，为了蝇头小利不惜人坑人。


行走江湖的乞讨者

总之，江湖行为所具有的放逸散闲之习，自由豪迈之气，群体意识，朋友信义，以及诡秘奸滑作风在乞丐身上处处可见，江湖行为的优长与偏失也在乞丐行为中表露无遗。

乞丐行为与江湖行为既然如此紧密联系在一起，江湖习气自然就成为乞丐行为中的一个基本文化属性。

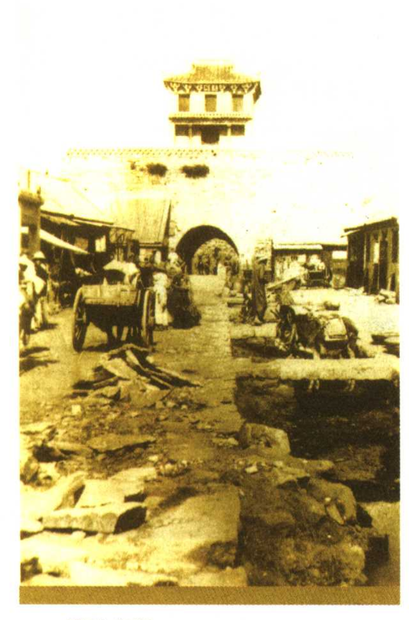


三　流氓痞棍行径



乞丐，就其整体而言，原来是贫困聊之辈，但并不是为非作歹之徒。在中国传统社会的分层体系中，乞丐瑟瑟然列于“三教九流”之末尾，虽说卑贱之极，却在“良”民之列，有如李笠翁所云，“他们既不属娼优隶卒，也不是强盗穿箭”。证之乞丐早期发展历史，可知笠翁所言不虚。然流转变迁之后，乞丐群体的成员结构开始发生了重大变化，它成为五方杂汇、品类不一的群体。由于它亚文化类型的特质，使其成为流氓痞棍、强盗穿箭的绝好庇护所，以至人鬼混杂，藏污纳垢。社会

中各种不法之徒、犯罪分子、痞棍无赖混迹栖身其中，影响所及，致使各类流氓意识、流氓行径风涌而至，污瘴之气荡漾乎其间。久居鲍肆，不闻其臭，乞丐既缺乏文化免疫力，加之固有的庸劣陋习，沾染传习各种流氓意识与流氓行径，实在是情之所在、势之所由了。流丐伎俩与流氓行径遂成为一对亲密无间骈枝胞体，如影随形般地联系在一起了。



残破街道

乞丐的流氓无赖行径主要表现为蛮横无理、胡搅蛮缠、恶劣丑陋的泼皮无赖作派，坑蒙拐骗、奸诈诡慝的骗子嘴脸，采生折割的反人道行为，以及杀人越货的犯罪行径几个方面。

在乞丐庸劣自虐的习性中已隐含着流氓无赖的行为因子，你看那些往自己头上钉钉子，将自己头皮拉破的“强索”丐，他站在你家门口，强索强讨，你若不理，他就血淋淋地就地一倒，大叫大闹，让你脱不开干系。这种乞丐虽属恶劣，但他们多是以自虐的方式进行，并未给他人构成人身伤害。若再往前发展一步就不同了，他们不仅是自残自虐，而且是胡搅蛮缠、蛮横无理、无事找事、寻衅滋事，乞丐的这种泼皮无赖作派在《今古奇观》之“金玉奴棒打薄情郎”一节中有入木三分的描写，一伙乞丐在其头目金癞子的煽动下在老团头女儿婚宴前大闹特闹，看看他们：“开花帽子，打结衫儿。旧席片对着破毡条，短竹根配着糙碗。叫爹叫娘叫财主，门前只见喧哗；弄蛇弄响弄猢狲，口内各呈伎俩。敲板唱杨花，恶声联



聒；打砖搽粉脸，丑态逼人。一班泼鬼聚成群，便是钟馗收不得。”这样一批泼皮无赖，他们做起事来不仅不顾脸面，甚而不顾法度，以至为害乡里、作恶多端，这就是道道地地的泼皮无赖作派了。人们有时将乞丐称为“丐棍”，大抵就是指此。

丐棍往往与其他无赖勾结起来，横行乡里，兴风作浪，搅得你鸡犬不宁，除非你送上一份礼，方可讨个平安。官府对他们也没辙，反正老子泼皮一个，光棍一条，小罪又不能判重量刑，最多责打一番，出来依旧我行我素，这帮丐棍与前面所说的强索类乞丐（如拉破头、凤点头、双鳝钻空等）不同，强索类乞丐是以苦讨强迫人家施舍，而丐棍则是明火执仗地强抢明夺。比如，在闹市大街上，他瞧上了你，故意和你相撞，然后脱下破鞋，声称你踩坏了他的鞋，弄脏了他的袜，要赔偿损失，你若不干，他又把身上的破衣服可扯几个大口子，说你扯坏了他的衣服，一副与你拼命的架势，你只好认账。有的则更无赖，他手里捧着一个破罐子，与你擦肩而过，把罐子扔在地上，将其砸碎，再缠住你，说这是他家祖上传下来的宝物，因为生计窘迫要拿去典当换钱，一家老小正等米下锅，说得声泪俱下，几个同伙在一旁帮腔，引得围观者的同情，无辜的“肇事者”在此情形下，明知是被敲了竹杠，也只好掏上一笔数额不小的钱，以求解脱。

还有种种恶讨行径，如在人家婚宴上捣乱，在杂货铺时里放虱子

旧中国民生图





旧社会时陕西民居。贫穷是乞丐产生的社会背景。

搅乱别人的生意。这里有一则“耗子肉抄手的轶事，就是乞丐流氓无赖行为的典型事例。那是民国初的重庆，在旧会仙桥街（现大阳沟口心心咖啡厅附近）有一家抄手店，三大开门面，十多张餐桌，堂口置直径一米余的大箢箕，特号大缸钵盛肉馅，四五个雇工当众包抄手，大锅一煮几十碗，生意红火。不知因得罪丐帮或者仇人支使，某日，一名乞丐手提一串剥皮耗子，直入店堂，高声叫道：“掌柜的，今天只捉了几只耗子，你将就剁馅吧！明天一定多捉。”闹得食客作呕，老板大倒其霉。送耗子肉的恶丐一天数拨，店子无法营业，言语拿不顺，只好关门大吉。

清代扬州市混迹着一种乞丐无赖，他们大多年少凶悍，破旧的青衣褂往身上一套，脑后的大辫子乱蓬蓬地往脖子上一绕，便晃晃荡荡，气势汹汹地东市、西市乱闯，到处掠物诈财为生。他们天不怕地不怕，官府也奈何不得。当地的大财主，富贵们又恨又怕，每逢端午、中秋、春节这三大节迫近，便有破草鞋或破粒头中传到他们府上，这些官员大商们便立即派人送上钱财，丝毫不敢怠慢。

上述这种泼皮无赖行径，其行为远较强索丐为恶劣。苦讨似的强索乞丐虽与流氓无赖颇为相近，但他们的行为还是有一定的规范的，按丐帮规矩，他们只能向店家索要，不得骚扰民户，否则将受到处

罚，丐棍则无所顾忌、无所规范、一任其恣意妄为。

重庆旧时丐帮的帮主相传叫“金刀三爷”，也是一个出了名的恶丐，一次去大阳肉案恶讨，与屠户口角，这恶丐操起屠刀自砍自头，刀陷额上，血流如注，他一声不哼，也不倒地耍赖，抢一块十来斤重的猪肉，压在刀上，夺了屠户的秤杆，扬长而去。活脱脱一副泼皮无赖的作派。

从庸劣的行为习性中不仅可以衍生出种种泼皮无赖作派，而且还会滋生出种种奸诈诡慝、坑蒙拐骗的行径。乞丐由此成为行骗的行家里手。

“装相”是他们行骗的初始形态，即：身体正常的装成残疾人，扮成哑、瞎、瘸、瘫、拐等，为了装相，乞丐们成为出色的化妆师，他们制作的假发、假残、假疤、假疮惟妙惟肖。据个中人介绍，各种“相”的装法是相当复杂的，乞丐们用猪、牛、羊的内脏，鸡血、油纸、姜油、巴豆、米粉、豆渣等等为原料，按内传的秘方配制、操作，在正常人体上可以塑造出形色、气味非常逼真的断脚残臂，大面积烧伤、血污斑斑的恶疮，痈疽等等，令人真假莫辨。

无锡丐帮“蠹门”中多有此类骗讨的乞丐，时人称为“金刚子”、“扒头子”、“古腔照子”、“罗成”、“夹门”、“哀怜”等。他们装成血淋淋粘糊糊的烂手烂漫脚、假瞎子、假哑巴；装出各种病相惑人。还有扮成假孝子、假鳏夫、假寡夫、假孤老等令人同情的角色，以骗讨路人钱物。这些骗讨伎俩系统成套、相习沿用，江湖中有专门切口（隐语）称之。如称戴教行乞为“丧门党”，假称父亡为“失上”，母亡为“失下”，伙同骗讨者称为“打边鼓”，佯言无棺木装尸称为“等外套”，佯言入殓无衣称“等包身”，佯言无力出殡称“等水头”，诡言夫死之女丐或妻丐称“打单子”，借此骗得钱物叫“兜水头”，骗术被人识破称为“走潮”，因骗术被人解破而逃走叫做“退潮”。“装相”只是以假相惑人，目的只是让路人施舍钱物若干，对他人财产性命并不构成伤害，坑骗则不同，它可能让人倾家荡产，也可能使人性命玩儿完，这就是一种恶劣的犯罪行径了。诈骗在乞丐行为中表现形式多样，其动作之诡秘、手法之绝巧，真叫人叹为观止，其中显著者如：“炒卖假人头”、“卖假药”、“仙人跳”、“放白鸽”、“与人帮衬行骗”、“念秧”等等。让我们仔细观赏一下乞丐的骗子嘴脸吧。

所谓“炒卖假人头”，这是最常见的一种骗术。乞丐隐语中将卖假货统称为“卖假人头”。

众所周知，乞丐者流，家无盖藏，当然是无货可卖，但他们却偏要干起兜售的营生，那自然是假货了。假货要当真货甚至是宝货来卖，里面的花样委实不少，有时要深谋远思，即施展种种骗术了。通常是以掉包的形式，即给买主看的是真货，买主看中，掏钱购买时，乞丐运用掉包手法，将假货交付给买主。

这种方式蒙骗外地人往往奏效，若是碰到精明的主儿，付了钱不要他包，坚持自己拿真货，乞丐也有一种解法，即从旁窜出一人，诈称乞丐所卖之物为赃物，而买主是其同伙，要拉着买卖双方去见官。买主怕事，只好尽快脱身，一走了事，乞丐的骗局便无法戳穿。

清末民初北京琉璃石英钟附近卖马褂的乞丐，即是专事“卖假人头”的诈骗勾当的。这里有一则故事颇具代表性，说的是清朝某年，一南方来京科考的举人蒋某独自闲逛琉璃厂被乞丐诓骗。蒋某在闲逛时，有一乞丐前来向他兜售蓝呢马褂，蒋某初并不以为意，以为这乞丐手头能有什么上等货，可经不住乞丐的花言巧语，拿过来仔细一瞧，却是上等好货，而价格却奇低，只需纹银二两，一个便宜三个爱，蒋某随即付钱买马褂，那乞丐转身拿起一张白纸，迅速将马褂包好，这当口已经“掉包”了，待蒋某带回去，兴匆匆打开纸包一看。包内却是一堆烂泥！乞丐的这种骗术是经过精心设计、反复练习的，常人往往看不出什么破绽，倘是买主精明，付了钱不让他包，坚持自己拿走，乞丐们还有另一套应付手段，碰到这样精明的买主，这真



十里秦淮，乞丐与艺妓的聚集地。

货肯定不会卖出去的，这时往往会从旁边窜来一名同伙，口称这马褂是赃物，嚷嚷叫叫，说买主与卖主都是在此销赃，要一并拉去见官，哪还有心意买货，赶紧走人，以求大吉，于是，乞丐就成功地将自己的困境加以化解。（参见《中国丐帮》第61～62页，江苏古籍出版社，1993年）

前文讲过，乞丐也有兼皮行的，他们中有些人略知一点医术，或秘藏一二偏方。但后世当街卖药的乞丐却大多不懂医术，他们纯粹是江湖骗子。他们叫卖假药，诈骗路人，其手段也颇绝妙。往往以哄骗、吓唬等手段控制买药者的心理，以达到骗取钱财的目的。

比如乞丐卖假药，先扮成江湖郎中模样，来到某村口或关津之处，先吆喝亮场，然后吹嘘一番自己的医术如何高明，什么“妙手回春”、“华佗再世”等等自诩之词，甚至挂起一两幅“病人”赠送的感谢信之类作招牌，惹得围观者半信半疑，然后从人群中挑出一个气色不太好的人，说你身上这儿那儿有些毛病，被挑之人一想到也有道理。其实人总会有三病二痛的时候，这便被他钻了空子，你还以为他有望闻问切的本领呢？然后骗子必定会说：“幸亏你遇上我，否则会更加严重，轻则时时犯病，重则性命难保。”这人被他惊了一吓，早已六神无主了，继而骗子又安慰：“放心，我保你一剂药下去，毛病连根消除。”这人一听，不禁转忧为喜，于是就开始任骗子摆布了。

于是这假郎中从红布包里掏出一些“药粉”，其实只是些寻常面粉，反正吃不死人，却一口咬定是祖传秘方，教那冤大头摆在两手，高举过顶，叫他千万不要放松或垂下，于是这冤大头两手失却自由，门户大开。这骗子便在他胸腹之际摸索几下，貌似查病源，其实他已摸清了你身上的多少钱，然后报了个价，恰好是冤大头能支付得起，当即成交。

网收渔获，当即送客，否则万一“病人”看出破绽，那就前功尽弃了。乞丐送被骗冤主的手段也绝。他先从话头里套出“病人”的家居方位，然后对他讲：“现在再给你一剂药，你必须向东南方向（即病人家居的方向）快速奔跑，千万不能回头看，否则药就不灵了。跑出去二百步，将药吞下，病就好了。”那冤主信以为真，一个劲地往前跑，边跑边数步数，这边的骗子则口念咒语，又鬼画符般舞弄一番，算作了事。再往下寻找另一个冤大头。

这种卖假药的骗术是一些略知一点医术的乞丐惯用的伎俩，骗子只需一两件像样的衣服，便捷的口才和敏锐的观察力，便可大行诈骗之事。

乞丐的特殊身份有时为职业骗子利用，以行诈骗，这种骗局因有乞丐的参与而更具欺骗性，乞丐也乐于帮衬，从中可以分得些许赃物，又不劳体伤神，何乐而为呢！

据《绘图骗术奇谈》载：晚清时，某甲为别人做中间让人（某甲实乃诈骗犯），人家约他一同去公所封贮银两，正秤银时，来了一位跛叫花子，某甲即拈了几颗碎银给他。那跛丐嫌少，某甲又佯地把一锭



乞丐的悲惨结局

元宝扔到名丐那只盖着破衣赏的讨饭篮子里，叱之曰："你想要这个吗？"跛丐显得很惊恐，说："你这位老板，不多施舍一点也罢，何必大动肝火呢。"于是从篮子里取出元宝，双手放却案上而去。后来事主启封后方知，跛丐带回的元宝竟是假货，真的已被换走了。原来，某甲与那跛丐是串通好了以掉包计施行诈骗的。诈骗之徒有时还利用丐翁、丐婆作帮衬行骗，通常是认丐翁、丐婆为"义父"或"义母"，然后偕同到街市上某一绸缎庄或钱庄，或银楼行骗钱物。

清末民初，泉州曾发生过一起乞丐作帮衬的诈骗案。

有个从沪返泉者，穿着极为华丽堂皇，俨然一个富绅，在街道旁遇到一位乞妇，端详注视，假问姓名之后，突然显出悲喜交集之状，

不顾脸面污秽，跪拜于丐妇膝下，连呼阿母，声泪俱下。丐妇不胜骇异，“富绅”乃告以“我乃汝40年前丢失之儿子民，告以小名”，丐婆认为一点不差，遂雇轿迎回“富绅”家（临时租的），沐浴更衣，奉养优渥，丐婆喜出望外。一日绅告母，要为她祝寿，该做大号裙袄，且媳妇即将抵泉亦须裁衣以备寿辰穿用，且告以儿子是“绅士”，母亲要摆出大派头，少和人家讲话，十问九不答，或置之不理。然后往雇一顶轿抬母到一家高级绸缎店，拣出20余匹上好绸缎给母亲过眼，问其是否合意，母不回答，绅乃告店伙，以母老眼花看不清，须持回给其妻细看，并告以我母暂留你店（意即，你可放心，有母作押），便持布乘轿转弯抹角出城走了。店伙见久不来，问其母而不答，最后穷诘乃知是丐妇身世，事先为设局者侦知，然后假装认母，哄骗丐妇，再用丐妇抵押骗走大批绸缎。

与此相类的不定期有乞丐作帮衬骗马、骗银、骗金号银楼的饰品等等，手法虽有变换，但乞丐作帮衬以障人耳目的伎俩则是相同的，凡此种种，《骗术奇闻》中多有所载，此不赘述。为了骗人钱财，乞丐们心机用尽，他们堪称是优秀的社会心理学家，看透了世人的心理，瞅准了人们心理弱点，然后，对着人们的心理弱点，猛、准、狠地下手。“放白鸽”、“仙人跳”、“念秧”大抵都是这一类。

男女乞丐合伙行骗，女丐卖给人家，男丐收钱，然后乘隙溜走，江湖中谓之“放白鸽”。鸽子是识路的，放出去了还会回来的。最常见的莫过一男一女，他俩或是夫妻，或是合谋者，冤主买下女人，男的走开，女人拼着让冤主受用几日，然后瞅准机会一溜了之，大多还顺手牵羊带些值钱的东西走到预前约定好的地方与男的会面，本利全收，只管坐地分赃就是了。

“仙人跳”，乞丐们合作诈骗的一种形式。他们先将某地的盘子踩熟，找准一个行骗讹诈的主子，然而以女丐色相引诱，待其上钩后，同伙便以种种罪名诈讹威胁冤主，最后敲他一笔钱财了事。

“念秧”，也是一种骗术，就是花言巧语设局坑骗人家钱财，这种骗术往往人数众多，内中既有地痞、恶棍、也有乞丐。其手法多种多样，如美女计、美男计、骗赌讹诈等等。念秧与前面所讲骗术都是同一伎俩，譬如当今街头，流氓不法之徒设摆种种骗局，如象棋残局、扑克牌游戏等，叫几个帮和，在一旁鼓噪，敲过鼓，引诱那些心存侥幸者上当。或者摆个小摊子。推销某种商品，二三个媒子围在左右，假装讨价还价，可眼睛总是盯着身旁的行人。念秧与此异曲同工，不过同伙更

多，骗局更大，所骗钱财也更多。参人念秧的乞丐完全是智力型犯罪分子，他们作案前精心策划设局，行骗时衣冠楚楚，文质彬彬，然下手极狠，往往将人弄得两手空空，使被骗者毕身所积，一夜之间化为乌有。

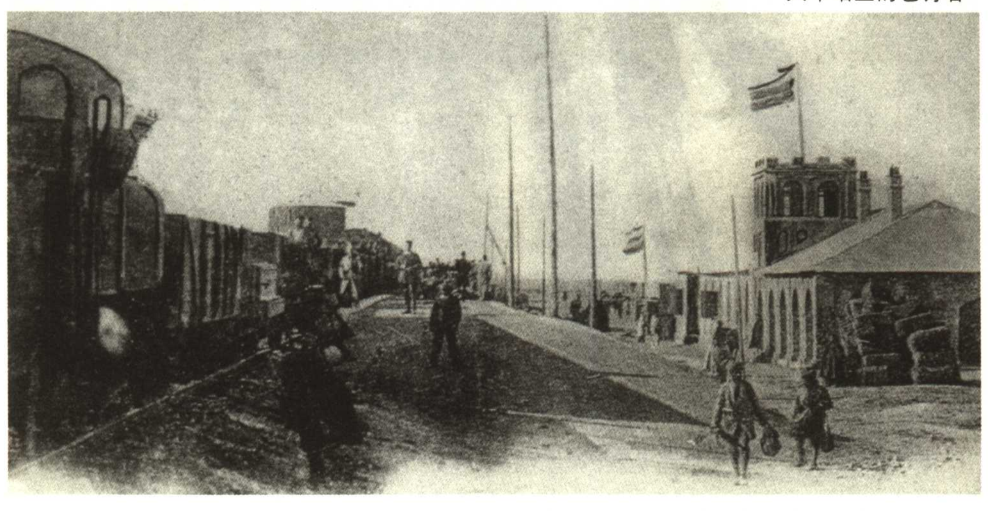
以种种诡秘奸慝的手法骗人钱财固属可恶，然而，更有甚者，即以种种惨无人道的手法致残人的身体、致死人命，乞丐流氓行径中那种残忍、刻毒、凶恶的反人道品性在“采生折割”的罪恶勾当中暴露无遗。

“采生折割”是乞丐中最歹毒凶恶的一种人为了达到骗人钱财的目的，人为地制造一些残废或“怪物”，以此为幌子博取世人的同情，或者以广招徕，借此获得路人施舍的大量钱财。“采”就是采取、搜集；“生”就是生坯、原料，一般是正常发育的幼童；“折割”即刀砍斧削。简单地说，就是抓住正常的活人，特别是幼童，用刀砍斧削及其他方法把他变成形状奇怪残疾或人兽结合的怪物。

“采生折割”是有一套方法的，首先得找到原料、生坯。一般说来，青壮年的男子不找，女子也不找，因为男子力大势猛，不易擒获，又不易驯养，而女子在当时是极少在街市上抛头露面的。故而乞丐中的歹徒主要是针对老人和儿童。“采生”时，往往利用种种骗术，像家里人突出恶疾，家中发生急事，或者用物品去引诱小孩。一个行骗，几个人同时放风，得手后立即开溜。“折割”的方式，则是个千奇百怪，手法极其残忍。据《清稗类钞》记载：“乾隆时，长沙市中有二人牵一犬，较常犬稍大，前两足趾较犬趾爪长，后足如熊，有尾而小。眼鼻皆如人，绝不类犬，而遍体则犬毛也。能作人言，唱各种小曲，无不按节。观者如堵，争施钱以求一曲。”这是一典型的“采生折割”而人为制造的残废——“人狗”。后长沙县令荆某遇见，与之交谈片语后，令役夫引至县衙，细加盘问，并以严刑相威，两个牵“狗”的乞丐才说出了他们是怎样“制造”这个“人狗”的经过，手法之凶残，简直令人发指。恶丐供认：此犬乃以三岁幼孩作成。“先用药烂其皮，使尽脱，次用狗毛烧灰和药服之，内眼以药，使创平复，则体行犬毛，而尾出，伊然犬也。此法十不得一活，若成一犬，便可获利终身。所杀小儿无数，乃成此犬。”荆县令又盘问“木人”有何用场？这恶丐回答说：“拐得儿，令自择木人，得跛者，瞎者、断肢者，悉如状为之，令之作丐求钱。”

“采生折割”得钱容易而且多，这就引得不少乞丐纷纷仿效，由于“拆割”时，手法野蛮，生坯的死亡率是极高的，为扩大生坯来源，乞丐四处搜索。明清之际有所谓“拍花的”，即专门拐骗幼童以行采生折割的歹徒，清人李虹若《朝市丛载》说：“拍花扰害遍京城，药术迷人任意行。多少儿童藏户内，可怜散馆众先生。”可见当时此患之烈。乞丐都是拍花中的主要参人者。《红楼梦》中十九回载：“茗烟微微笑道：‘这会子汉人知道，我悄悄地引二爷城外逛去，一会儿再回这里来。’宝玉道：‘不好，看仔细花子拐了去。’”可见花子拐人已成当时习见的一大患。清末民初之际，拐带人口之风日甚，尤其长江流域一带，自成都、重庆而下，直到黄州，屡有被拐之事。这些歹徒成帮结伙，彼此相交，环环相扣。按他们的黑话，妇女被称为“条子”，小孩是“石头”，拐到人后，送上船，一切早就办理妥当，连船夫也掺乎其中，像一条龙服务似的，甚至能金钱贿赂各地捕快。这些拐人的歹徒中不少是乞丐。拐骗到的人专为“采生折割”之用。此风之下，各种“人狗”、“人熊”以及奇形怪状的残疾人频见于世间，成为乞丐以广招徕、骗取钱财的活道具。据《清稗类钞》上记载。“乾隆辛巳（1761），苏州虎丘市上有丐，挈狗熊以俱。狗熊大如川马，箭毛森立，能作字吟诗，而不能言。往观者施一钱，许观之。以素纸求书，则大

火车站上的乞讨者





旧社会时东北小木屋。从图中足以看出民众生存的艰难。

书唐诗一首，酬以百钱。一日，丐外出，狗熊独居。人又往，与纸求写，熊写云：‘我长沙乡训蒙人，姓金，名汝利，少时被此丐与其伙捉我去，先以哑药灌我，遂不能言。先畜一狗熊在家，将我剥衣捆住，浑身用针刺亡，势血淋漓，趁血热时，即杀狗熊，剥其皮，包于我身，人血狗血相胶粘，永不脱，用铁链锁以骗人，今赚钱数万贯矣，’书毕，指其口，泪下如雨。众大骇，擒丐送有司，照采生折割律，杖杀之。押‘狗熊’至长沙，还其家。”

恶丐们在金钱利益的驱使下，制造了一幕幕人间悲剧。同书又记载：“光绪丁丑（1877）九月，扬州城中之教场，有山东人张设布围，任人入览以赚钱者。其中有奇形人五，一男子上体如常人，而两腿皆软，右有筋无骨者，有人抱其上体而旋转之，如绞索然。一男子胸间伏一婴儿，皮肉合而为一，五官四体悉具，能运动言语。一男子右臂仅五六寸，右手小如钱，而左臂长过膝，左手大如蒲葵扇。一男子脐大于杯，能吸淡巴菰（即烟草），以管入脐中，则烟入口出。一女子双足纤小，两乳高耸，而颌下虬髯如戟。于是观者甚众。事闻于官，谓是采生折割者流，逐之出境。”

用种种方法，把人变成动物的形状，以此吸此观众，虽然钱来得快而且多，但终究很容易为人识破，风险太大，往往是乞丐中的亡命之徒爱干，这也只是“采生折割”中的一种。在这一行当中的乞丐，更多的是用其他办法，主要手法就是毁坏人的五官四肢，利用人们的同情心去骗钱。这和改相求乞完全不同。改相求乞是自己装成残疾，像献苦肉（手脚装成脓疮烂毒）、来滚（瘫子）、过逢照子（瞎子）、画指（改装）等。在恶乞们眼里，自作自受，未免太辛苦，不如用他人的身躯玩真的，那才会滴水不漏，财源滚滚呢。

他们把拐骗来的人，戮瞎眼睛，或者毁容，砍去一膀一腿，扮作一家人，四处行乞，作出种种可怜状，捞取钱物。当时曾经发生过这样一件事，一个乞丐用拐来的儿童做成一个畸形的大头人，哄动一时。他的办法又损又绝，令人匪夷所思。这乞丐先买来一个大缸，恰好把孩子装进去，脑袋露在外面，在缸的下敲去一大块，作排泄用。孩子在里面动弹不得，过几年把交缸砸破。孩子只长脑袋不长身子，活脱脱一个大头宝宝，因为四肢不能活动，完全萎缩了，胳膊腿软得像棉花，可以随意摆布。如引怪物，带到哪里，都会引来一大堆好奇的围观者。就是抓住也没招，他一口咬定孩子是他的，人



贩郎。旧中国乞丐从事的职业之一。

生下来就这模样。“采生折割”是乞丐行为中流氓行径的极端表现，它的残忍凶恶不仅是反社会的，更是反人道的，乞丐在这种罪恶的勾当中泯灭了天良，蔑视了人道，亵渎了文明，他们的角色形象被世人定格为可憎、可恶、可怖的“另类”，大约也与此种罪恶营生脱不开干系。

乞丐者流既是五方杂处，人鬼混杂之所，自然就与江湖黑社会，盗贼之徒有着千丝万缕的联系。而有些丐帮形成以后，乞丐们与各类犯罪分子的联系就更紧，有些丐头、帮主本身就是流氓强盗出身，甚至有时候政府专门委托一些黑社会头目为丐帮首领，他们利用红、黑两道双重身份，在官府与犯罪分子之间充当媒介，成为一种亦官亦盗的特殊社会角色。

四　隐士风格

乞丐亚文化类型是一个内涵复杂、属性多元的体系，庸劣自虐的行径固可以为痞棍无赖所资取利用，散漫放逸、逍遥自由的生存方式也被文人隐士所企羡。每值社会动乱之秋、王朝鼎革之际，乞丐往

往成为隐士的托系之所，乞丐生涯遂成为“英雄失足的退步，好汉落魄的后门”。（李笠翁语）

在中国封建社会发展历程中，由于吏治的腐败、制度的偏失、文网的严酷，致使隐士不断涌现，代代不绝。失势的官僚，落魄的文人、狂生异徒构成隐士的主体，他们寄寓于乞丐中间，使乞丐文化呈现出良莠相杂、雅俗互补的景象。隐士们的所作所为给乞丐文化以重要影响，他们逍遥超然的处世哲学，放荡不羁、自由自在的生活方式、愤世嫉俗、淡泊名节的人格特征，善良正直的秉性，极大地丰富了乞丐的精神世界，隐士的风格不啻是飘荡在混浊不堪的乞丐世界上空的几缕清风，是闪烁在漆黑一团的乞丐王国中的几道亮点。

隐士行乞活动的最大特点在于他们不改故态，绝少乞丐的庸劣之气。他们虽饥寒交迫，却从不强索强讨，更不会厚颜取媚、巧言逢迎，而是不卑不亢，取食有道，取食有度。如《新五代史》载，李蜒本为以文章知名的士人，唐末举进士及第，官至监察御史，一生清廉，家无所积，后遭父母之丧，贫无以葬，只好乞食而后葬。隐士的乞讨不仅是出自有因，而且他们乞食从不贪多，足食充饥而已。如《说邪》上记载：“泉州有贫士行乞，得钱，尽买花麻饼食之”，自己吃一些，余皆分给儿童，以至孩童们呼之为“饼道人”。《清稗类钞》所载“永光寺前之丐”也属此类人物。该书记载：清道光年间，北京海岱门内永光寺前，有一位乞丐，其行为举止也颇奇异。此丐年约40，长杖击善说笑话，每每以俗语随口编成小曲吟娥咏唱，市民争相施舍钱物。此丐也不贪，将钱买一顿酒饭，余钱尽散于他人，一个子儿也不留。据传此丐本是世家贵胄，已经袭了侯爵，尝持戟于清门。后来厌倦寻常生活，弃家出走，混迹于乞丐者流，时而也回家看看，有时则终年浪迹在外，逍遥游乐，他家人多次苦劝他回去，尽以锦衣珍食满足他，但他不以为意，住上三五日，乘家人不备，又换上破衣去游荡，于此终了一生。

隐士的行乞活动往往呈现出放浪不羁之状，以至他们的行为举止，常人难以理喻。此中典型事例就是裴休行乞。裴休是唐代文人，以书法、文章名世，他中年时常常身着袈裟，托钵乞食于妓院，引为人生乐事。苏轼有诗专论其事，其诗曰：

病骨难堪玉带围，钝银仍落箭锋机；

欲教乞食歌妓院，故与云山旧衲衣。

落魄文人虽沦为乞丐，但他们往往不改文人本色，行乞之途，吟

诗不辍。据《涌幢小品》记载，明朝成化年间，有一位叫李兴生的乞丐，年67，患有风瘫病，手、口、眼俱惊挛。但颇能作诗。进士董时望喜欢他的才华，想“养丐于官”，但李兴生坚持不肯，董时望只好“礼而厚道遣之”。

又据《清稗类钞·乞丐类》载：

清代福州西市有一奇丐，衣衫褴褛，每日手提一只布口袋行乞于市，布袋里鼓鼓囊囊不知装是何物，边行边吟，路人怪之，有好事者尾随其后，这丐来到一处空地，把口袋摊放地上，从衣中取出纸，铺在地上，纸上书有“四海散人痛苦”六个端楷大字，下面有数行小字，叙其由浙入闽寻亲不遇，流落至此，已经饿了三天，请求各位解囊相助云尔。颇有告地状的味道，观者怜之，纷纷投以铜贝。这位乞丐并不理睬，慢慢从布袋里取出一部书卷，高声朗读，声音嘹响，并含许多隐语。久之，他才俯身从地上拾起别人扔下的铜钱，昂然走进一家书店，把所有的钱都买了书。将书绑在腰间，仍然行乞市中。有人好奇地问他：“你怎么还有闲钱买书？”他却哂然答

贫穷的乡下。隐逸型乞丐的乐园。



道："你等并非鸿鹄，又怎知我之志向！"说罢便拂袖而去。后来，人们再也没见到他。这显然是一位落魄为丐而故态不改的文人。

隐士行乞不仅大多保持着文士的本色，或行吟道上或歌咏市中，而且言谈玄妙、行迹放逸，颇有道骨仙风之态。据传光绪丁西年（1897），北京城中有个乞丐，年逾花甲，满头银发，他的行止与一般乞丐大不相同，如果讨得较多的钱，就随手散给更穷的人，或者就去买爆竹放。无论是酷暑或严冬，他总是只穿件葛布单衣，光头赤足，往来市中，如狂似癫，时人呼之曰"糊涂叟"。

"糊涂叟"常携一葫芦到处游荡，自称"葫芦老儿"。有人认为他是铁拐李之类的仙流，争着向他问道求法，"糊涂叟"却说："我不是仙人，而且从古至今也根本没有仙人。说仙道神都是自欺欺人的谎言！"有人又说他当年曾长山西某县，因刚直不阿而遭上司嫉恨，差点丢掉性命，他就离家逃难，以至于此。"糊涂叟"听了后喃喃自语道："丢弃骨肉而谋自保，我干不出这种事！"还有人说他原籍山东某镇，少年即负才名，但科场不利，屡试不售，愤而出走为丐。"糊涂叟"听后，不以为然地说："我本来无才，即使是怀才不遇，也是平常之事，世间类此者多的是，我有什么好愤恨的！"有人问他为什么总放爆竹，"糊涂叟"答曰："聊以警醒世人。"又有人问他睡在何处，答曰："此是个闷葫芦，你等不必知晓！"一些好事者有时特意多给些钱他，他每每辞谢，只取几文钱，余者或退还施主，或尽数散给乞丐及路上的幼童。世人都对"糊涂叟"的举止捉摸不透，对他的身世也打听不出个究竟来。后数年，清廷政局紊乱，内外交困，"糊涂叟"感叹道："天下看样子要大乱了，此地再不可逗留了。"从此，京城中再也见不到他的身影了，不久，庚子之役爆发，八国联军攻占了北京。"糊涂叟"一点也不糊涂，他的行止大有"举世皆醉我独醒"的味道，这是隐于乞丐行列的文士的典型风格。乞丐中这种似癫似狂，半人半仙的隐士大多行止狂狷、言语怪异，秉性既有侠士之风，又有仙道之气，谯陵张乞儿即是这种类型。据说张乞儿在雍正八年（1703）行乞至鄂省周家口，当地人见他跛足而行、衣衫褴褛，却气度不凡，独自一人在村北坟地里挖个洞，不论酷暑寒冬，枯坐洞内，闭目瞑思，三五天出洞行乞一次。有一次大雪覆地，村民们以为他要冻死了，纷纷跑去观看，扒开雪一看，张乞儿正呼呼大睡。众人大为惊诧，从此以奇

人视之，远近村民争相施舍食物，他只是偶尔领受，余皆退还。好心人专门为他在洞上搭个棚子，他旋即将它拆掉，说是天地为屋，大伙不必操心。后三年，张乞儿突然离开了周家口，行前留下一句话："谢谢众位，此地不可久留。"众皆不以为意，不多久，太平天国战事爆发，周家口成为交战地，霎时间成为一片焦土，劫后余生的村民们这才悟到张乞儿行前留言的用意。(引自《中国丐帮》，江苏古籍出版社，1993年，第198、199页)

《清稗类钞》"乞丐类"搜罗许多这类隐士型乞丐，例如该书记载清代吴中洞庭山有一乞丐，不知名姓，行迹狂狷放逸，日间沿途行乞，夜宿庙宇之中，行乞之暇，每有诗作佳构。清代著名的文人汪碗曾收集到他写的数首诗，如"不信乾坤大，超然世莫群。口吐三峡水，脚踏万方云"。"一杖穿云到上方，湖光山色总茫茫。乾坤有无能担担，明月清风底大忙。"其诗气势宏大，寓意深刻，毫无颓废、自报自弃的心理，显示了这位文人乞丐的超群脱俗的思想境界和文学造诣。又据《三借庐笔谈》卷六记载，有一南来之丐，白天行于街市，夜间宿于破寺，不言不笑，人合则取之。一日狂歌于市上，被一文人丁小舟看见，甚奇之。便在夜深人静之时，到破寺去拜访他，不想未见其人，却见其诗，曰："怕作人间公与侯，风尘落拓试庸流，果然大地无青眼，要去乘槎上头牛。雄心磊磊总难平，匣里龙泉入夜鸣，只有小舟能识我，他年书记要留卿。"后来，小舟又几次前往，终未能相遇，方知此丐是在有意回避他。

在隐逸型乞丐中，除落魂之人、失意士子、专制政治的不合执行者，还有一些家道破落的世家子弟，性情怪异的文人雅士，放荡不羁的自由主义者，等等，落魄文人、各种类型的隐士组成乞丐群体中一个亚种，应该说，他们的人生态度、行为取向与上面所论及的乞丐行为文化的诸种形态是迥乎有别的。落魄文人、隐士的贫困无聊之状与乞丐无异，但他们绝少普通乞丐所带有的那种庸劣习性、江湖习气，更无流氓痞棍的作派。文人隐士们沦落为丐并甘愿为丐，主要在于他们向慕乞丐生活无拘无束的超然状态，在这种超然放逸的生活中，他们尽情感受着的心灵的自由和人生的洒脱，体味着生命价值的另一种实现方式。



第五章　沟通雅俗　整合民俗



从事街头演艺的乞丐。

乞丐的文化媒介作用与社会职事

社会，作为一个要素众多、结构复杂、功能多样的大系统，其运行发展与变迁进化乃是结构分化、功能整合的过程。按功能主义和文化学派的观点，社会的每一结构要素分别承担着特定的功能，以满足社会生存发展的需要，社会系统内各要素的结构分化与功能整合实为社会协调发展的重要机制。

社会的结构要素，诸如制度、规范、组织、设施、风俗、习惯、信仰、传说、阶层、群体、个人等等，在社会系统中各有所能，也各有所需，它们都承担着某种特定的功能，并与其他要素的功能互为关联、互为耦合。社会系统内结构要素的功能往往通过其特定的社会职事（职业、行为、活动）表现出来。人们通常所谓的士农工商各有所职、各有所专即是从功能主义的角度看问题的。它表明：各个阶层、各个群体都是一个具体的功能载体，都满足着一定的社会需求，若此，社会才能互相关联，互为补充，才会呈现出协调稳定的运行状态。

对于士、农、工、商以及主流社会的各个阶层和群体的功能作用，人们知之甚多，且大多予以积极的评价。而对于三教九流这样一类亚文化类型的社会群体之功能作用，人们往往语焉不详。至于厕处

九流之末的乞丐，人们大多以赘疣毒瘤视之，社会功能、社会职事者，夫何足言哉！

其实，乞丐作为一种亚文化类型的社会群体，也是社会系统的结构要素，相应地，它也应该承担某种特定的社会职能，当然，他们的所作所为也许难登大雅之堂，他们的庸俗卑劣的营生也许令人望而生厌，然而这丝毫不能说明他们是可有可无的、无所职事的多余之物，因为，正是在这些庸俗不堪的活动中潜藏着乞丐群体的某种特殊社会功能，正是在这些看似卑微不足道的营生中蕴含着某种社会需求。

那么，乞丐作为一种亚文化群体在社会体系中究竟发挥着怎样的功能作用呢？要而言之，不外乎两端。其一是文化媒介作用，这一作用主要通过乞丐的民间艺术活动和民俗表演活动来完成。其二是边缘性社会化服务职能，这主要通过乞丐所从事的各种贱役、苦役等边缘性劳作而展开。

一　寓雅于俗的街头演艺

乞丐是一群贫困无聊且庸劣自虐的人们，长期的底层生活和江湖生涯使他们谙悉各地风土人情、民情世态，他们通晓各地岁时节令之



固守田地者，与乞丐形成对比。

风尚、婚丧嫁娶之习俗、市井庆吊禁忌之惯例，丰富的生活阅历把他们造就成了民俗专家。他们把民间的习俗、惯例、风尚、信仰、禁忌等民俗文化内容巧妙地融于自己的行乞活动中，由此发展出了一系列专门化、半专门化的演艺技能，他们成了道地的民间艺人、街头艺人。他们在朴绌的、通俗的、夸张的街头演艺活动中，将雅文化的诸多内容进行通俗化、形象化的处理，并以自己的表演使之传播到千家万户，乞丐们在自己的街头演节活动中不经意地履行了沟通雅俗的文化媒介职能，从而化雅为俗，使雅文化（主流文化）的基本精神以及民俗文化的基本事项在大众社会中得以全面深入的传播。

在希腊伟大诗人眼里，乞丐除了到处游荡，没有任何特长和技能，他们不愿看守田庄、放牧牛羊，只是靠乞讨充实那永远填不满的肚皮。《列子》所载的那位“常乞于城市”的齐国叫花子，也是身无长技，后来乞食市中，一无所获，只好“从马医作役而假食”。没有技能，光凭几句好话、几声哀号是不易讨得食物的。可以想见，乞丐们在长期的生活实践逐步学习摸索出一套乞讨方法，积累发展出一套经验，久而久之，一种专门化的技能就可能被创造发明出来。

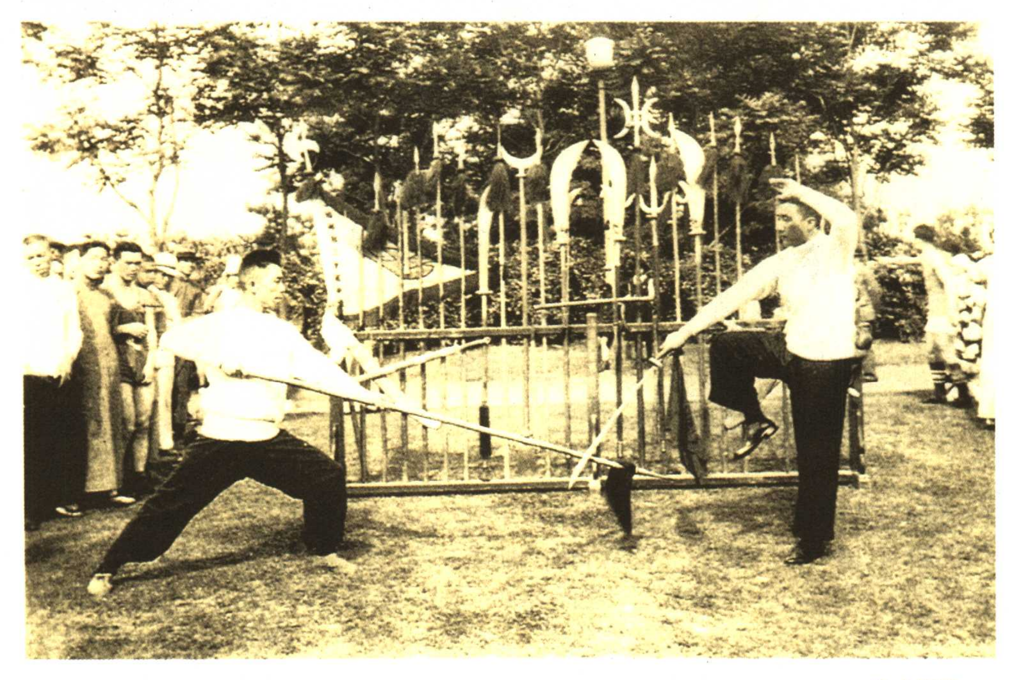
乞丐的最早技艺应是哀号、哭泣的艺术。既然要乞食就需博得他



翻杠

人的同情与怜悯，而引起他人同情与怜悯的莫过于凄厉的哀鸣与悲切的哭泣，以此引得他人一掬同情之泪，食物钱财便会随手施来。这大约就是哀号成为乞丐之最原始伎俩的内在根由吧。

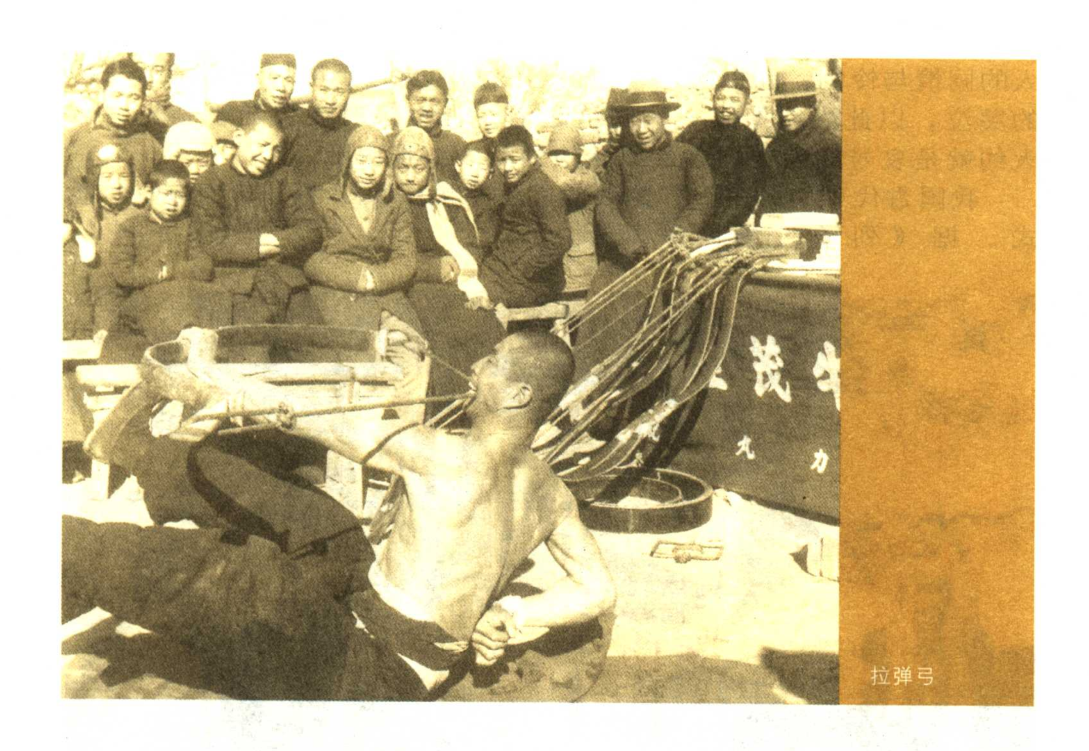
我国古代“绕梁三日”的典故就生动地反映了乞丐技艺的最初形式。据《列子·汤问》载：



武术表演

“昔韩娥东之齐，过雍门，鬻歌假食。既去而余音绕梁，三日不绝，左右人以其人弗去。过逆旅，逆旅人辱之，韩娥因曼声哀哭，一里老幼悲愁，垂泪相对，三日不食。遽而追之，娥还。复为曼声长歌，一里老幼喜跃抃舞，弗能自禁，忘向之悲也。乃厚赂发之。故雍门之人，至今善歌哭，放娥之遗声。”“鬻歌假食”说明韩娥是以街头卖唱的形式进行乞讨的，卖唱已成为乞讨的一种手段。

又据《越绝书》、《吴越春秋》等文献记载，春秋时期的著名谋士伍子胥从楚逃至吴国，也曾吹箫乞食于市。韩蛾的哀哭、伍子胥的吹箫已具有街头演艺的雏形，当然，从雏形发展到后世人们习见



拉弹弓

的那种卖艺行乞，可能还有一个比较长的文化积累过程，其间详情我们已难于确考，不过，可以肯定地说，乞丐成为人所熟知的街头流浪艺人，当不迟于唐代。唐段本节《乐府杂录》载，代宗大历年间，有位民间女艺丐名曰张红红，她与父为伴，漂泊流浪一路卖唱乞食，声名颇著，后来路过大将军韦青的官邸，为韦青所喜，遂将张氏纳为姬妾。街头演艺技能既已形成，各色各样的“响丐”便大量涌现，成为乞丐大军中一支数量可观的分支。

宋代城市生活异常丰富，汴州、临安等地有众多街头卖唱的乞儿，南宋时临安的瓦舍勾栏中的妓乐，即属卖唱行乞的一种形式。据宋人吴自牧《梦梁录》载：

“顷者京师甚为士庶放荡不羁不所，亦为子弟流连破坏之门。杭城绍兴间驻跸于此，殿岩杨和王因军士多西北人，是以城内外创立瓦舍，招集妓乐，以为军座暇日娱戏之地。今贵家子弟郎君，因此荡游 。”

又据同书卷二十之《妓乐》载：



摆小摊卖绸子

“街市有乐人三五之队，擎一二女童舞旋，唱小词，专沿街赶趁。元夕放灯，三春园馆赏玩，及游湖看潮之时，或于酒楼，或花衢柳巷妓馆祗应，但犒钱亦不多，谓之荒鼓板。”(转引自曲彦斌《乞丐史》第157页，上海文艺出版社，1995年)。

宋代商品经济发达，城市生活因而日益大众化、多样化，市井间各种曲艺说唱大盛，而乞丐——主要是“响丐”则无疑是其中的主力军。各种市井间习见的说唱曲艺，如“莲花落”、“数来宝”、“花鼓”等等始成为乞丐的专业艺术门类。

据有的学者研究，“莲花落”至迟于宋代即已出现。“莲花落”本为“莲花乐”，“乐”与“落”一声之转。佛家语录《续传灯录》第二十三《俞道婆》载：“一日，闻丐者唱《莲花乐》云：‘不因柳毅传书信，何因得到洞庭湖。’忽大悟。”又宋释晓莹《罗湖野录》卷二载：“金陵有俞道婆者，……一日闻丐者唱《莲花乐》于市。”可知宋代确有乞丐以演唱“莲花落”行乞了。由于乞丐到

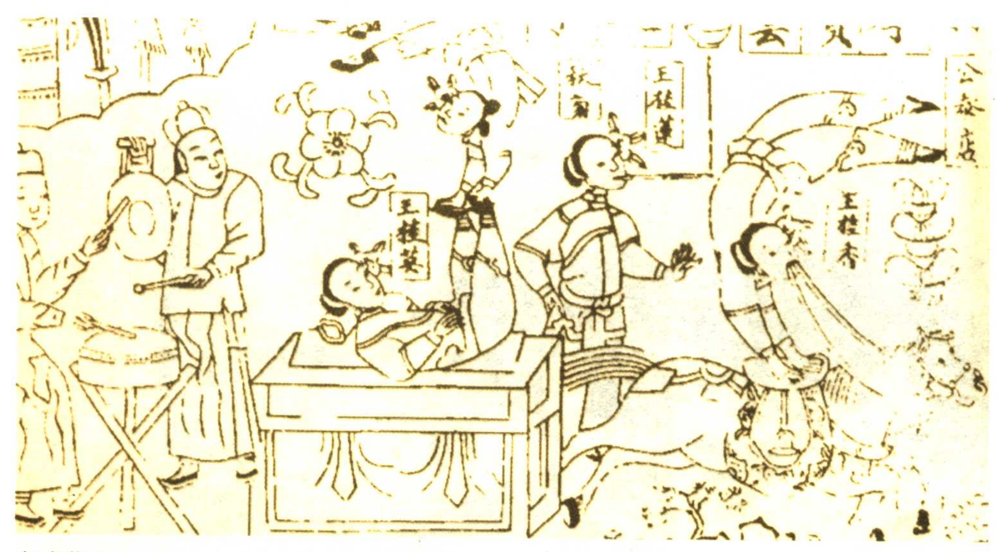
利用锣鼓音乐表演，是技艺乞丐的一种求乞方式。




建筑木匠

处流动，“莲花落”这种说唱形式也就随之广为流传，南、北之丐都习于此道。它一般由两人搭档，身上各穿花衣，面敷脂粉，头戴花帽，手持一支竹竿，竿上多孔，各孔中贯穿着几枚制钱，竹竿两端缀以彩带。表演时十分熟练地将竹竿依次击打周身关节，配以各种步法，并相伴演唱，若无花衣脂粉，常服亦可。所唱均为通俗小曲，或者根据街市乞讨的具体场景临时编词，词多由三言七言所组成，合辙压韵，琅琅上口。“莲花落”因流传极广，由是形成各地区不同的亚种。如流行云南的“姚安莲花落”、“江西莲花落”、“长沙快板”等等就是其不同的亚种。（曲彦斌：《乞丐史》第159页，上海文艺出版社，1995年）

“数来宝”也是乞丐说唱乞讨中最常见的手段之一。它一般由4人组成，其中一人手拿两块牛骨，称为“蛤拉巴”，此人为该组总负责人，调遣一切行动。第二位和第三位是打竹板的，分立左右两边，第四位是耍金钱板的，站立于两位打竹板的中间，而领头打“蛤拉巴”的则站居中央。这是他们唱“数来宝”的基本队形，在具体演唱中还有队形的变化，如一字形、扇形、对称形等等。有时乞丐们在演唱时还配以简单的装束，手舞足蹈，景象煞是好看。他们



打拳艺人

在各地有多种不同称呼，如“打哈拉巴的”、“说华相的”、“吃竹林的”、“打沙拉鸡的”等等，大抵都是以唱“数来宝”为主要乞讨手段。“数来宝”的唱词格式大体如同“莲花落”，但上下文转韵合辙略有不同。

打鼓行乞也是乞丐街头演艺的主要艺术形式，其中有湖北地区的“三棒鼓”、安徽“凤阳花鼓”、江西瑞昌、九江、武宁等地的“龙船鼓”。据《清稗类钞乞丐类》载：

“沪有湖北之丐，皆妇孺也。无壮男子。辄集三五人，游于市，手持乐器为锣，为鼓，为九连环，背负之囊藏刀叉杂物。一人口唱江淮小曲。如《十八摸》、《十杯酒》、《十送郎》之类，手抛刀叉，一人击鼓而以锣节之。其来也，始于光、宣间，至宣统辛亥而遂多。三班鼓者，亦行乞之具。其演法，用三人，一人陈鼓击之，鼓有竹架，活之，可翕张，一人槌小鼓，一人歌，金者，锣者节而和之。其词亦多鄙，其人之语言率鄂者。”说的是湖北乞丐以表演三棒鼓（即文中所说三班鼓）行乞，明田艺蘅《留青日札》说：“吴越间妇女是三棒上下击鼓，谓之三棒鼓，江北凤阳男子尤善，即唐三杖鼓也。”这种曲艺表演艺术在表演时轮番抛动三根嵌有铜钱的棒子击鼓，边击边唱，因以得名，流行于湖北、湖南一带。

流行于江西一带的“龙船鼓”原系端阳节时湖滨地区竟舟的娱乐游戏节目，以击锣鼓伴奏说唱，在清乾隆时已非常流行，后来渐成当地乞丐流行行乞的一种乞讨方法。

另外，还有“连宵”、“金钱板”、“荷叶”、“车灯”之类。

连宵。北方称为“霸王鞭”，四川又叫做“绺连绺”或“柳连柳”。它与莲花落颇近似，后来发展成一种单独的曲艺品种。它是一边用敲打节奏的乐器伴奏，一边唱词。连宵与莲花落的不同，一是伴奏的乐器不同，二是演唱的节奏不同。连宵通常用一截两三尺长的竹杖，中间镂空，穿上铜钱，两头扎上红红绿绿的布条做成，连宵的音乐性更强，还伴有一些舞蹈动作。随着节拍，说唱者的手心、手肘、肩头、脚的内弓和外侧，脚跟相应舞动，同时挥手、耸肩、踏步、腾跳，看上去动感很强。另外，连宵的唱词是固定的四句连环，有主词与副歌相间，主词随景而唱，副歌则固定不变。

金钱板、荷叶。这是四川乞丐特有的说唱曲艺，所唱大抵川剧小调。

花鼓、车灯。也是一种曲艺品种，此种说唱多为女丐，中间穿插表演一些特技。如花鼓的甩鼓捶和抛刀，即在不中断演唱和打敲锣鼓的过程中把鼓捶一甩一接，一根、二根甚至三根。穿花、高抛更



旧江南小村象乞丐常走街串户流动。

精彩，除了在前面甩还能抬脚从脚下甩，甚至挽“背花”从背后抛起来。

乞丐的说唱曲艺表演以简陋、朴拙、庸俗为特点。它是乞丐社会身份和文化特征的生动体现。譬如，他们用以表演伴奏的“响器”极其简陋，大多是日常生活器物稍加改装而成的，两块牛骨上系以铃铛便成了响丐手中最常见的伴奏乐器，乞丐们呼之曰“哈拉叭”，有的地方则称为“香骨板”。也有用猪骨作成，名曰“哈拉巴”。他如“呱嗒板”，系由两块竹片组成，还有碗、筷子、盘子、瓷瓮、瓦碴，甚至烟袋杆、高粱杆也都成为他们手中的响器。伴奏乐器是如此简陋，服饰装束也是如此。他们没有华彩的服装、艳丽的装扮，表演时依旧是一个个蓬首垢面的形容，依旧是一身褴褛的衣衫。舞台观众更无从说起，街头巷尾就是他们的舞台，市井人家、坊肆铺店就是他们的观众。虽然如此，他们的演艺却是形象生动，有的甚至是精采纷呈的。例如，“数来宝”在乞丐的长期演艺活动中不断丰富完善，发展成一门专业化相当高的说唱艺术。尤其是其中打竹板，堪称一绝。现在人们已很少见到打竹板和金钱板演奏。打竹板是右手手持两块大笔直板，打基本节奏：左手持六块小竹板（又叫碎嘴子），专打花点，打金钱板。是左手持一长一短的笔直条板，板条上竖着串成上三下三的一对铁皮钱：右手持一根两边带锯齿的小竹尺，边敲边划，牛骨、竹板和金钱板配合，敲打起来颇为好听，有板有眼，节奏轻快，音色变化和协，是一组传统的民族打击乐



传统武术，丐帮武术的源头。



队的精彩演奏。如果是红白喜事赶堂会，在演唱之前先打一通，不但在节奏的打法上有轻重快慢，而且还带“撒手活”的杂技性表演。如笔直板对打，竹板飞空，以及“张飞骗马”、“苏秦背剑”、“手摇风车”等样。打金钱板的，手中的小竹尺也带“撒手活”，边敲边划边在空中上下飞舞而且越打越快，紧凑热烈，打得人们心花怒放，喜笑颜开，非让你鼓掌来叫好不收场。

乞丐的街头曲艺表演具有十分明显的文化传媒性和民俗表演性，这一点集中反映在乞丐街头演艺对时间和空间的精挑选上。乞丐的演出专挑民间庆吊之时，例如结婚、殡葬、寿诞、开业、拜神、祈雨等等，或者是传统的岁时节令，如年关、春节、元宵夜、端午节、中秋节等等。但凡这种时节，乞丐们往来穿梭于市井之中，吹拉弹唱、打鼓击盘、装神扮鬼，均可大展其能，畅行无阻。

乞丐的街头演艺活动形式简陋，内容却异常丰富，举凡传说、信

酒店门楼。乞丐经常光顾之地。

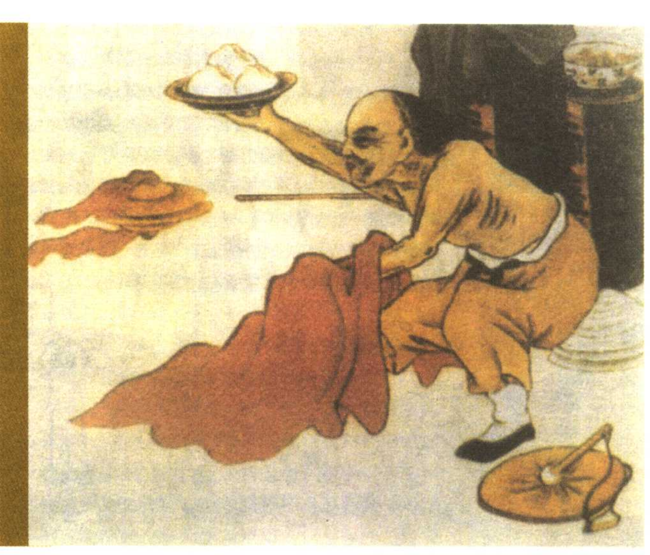


仰、风俗、惯例、百业行情、市井众相、人生悲欢等等无不涉及，所有这些都以通俗朴拙的形式向观众道出，其中，尤以对工商各业的掌故与特征最为谙熟，如此说唱起来，无不生动贴切。如乞丐们来到杂货铺前，便这样唱道：

正行走，
抬头看，
眼前就是杂货店。
杂货店，
杂货行，
走过苏州漂过洋。
海参海带出海外，
陈州出的黄花菜。
黄花菜，
不用刀，
做着离不了花胡椒。
小小胡椒圆又圆，
漂洋过海到河南。
小小花椒麻又麻，
出在东北山旮旯。
不是胡椒卖的贵，
走一道关口报一道税。
不错不错真不错，
掌柜的报税我见过。
长的香，
短的炮，
不长不短是黄表。
大红袍，
小红袍，
初一十五它先到。
大火鞭，
小火鞭，
逢年过节它占先。

江湖郎中





行乞

黑粮香，
白糖甜，
谁要买糖来找咱。
东街大嫂有了喜，
来买咱的江大米，
生意好，
生意旺，
光卖现钱不赊帐。
生意好，
样样全，掌柜不在乎那几个钱。
赏了钱，
我道谢，
再到下边把盘缠借。

“莲花落”、“数来宝”等乞丐说唱艺术一般说来都是极通俗的，形式也极简单，并有一定规。

下面一段是典型的“莲花落”的唱词：

挨过打，
受过骂，
好歹学会江湖话；



旧书摊。乞丐的民俗功能与之一脉相承。

江湖话，
江湖口，
走遍天下交朋友；
说朋友，
道朋友，
秦琼当过马快手；
秦琼当过马手快，
好汉出在瓦岗寨；
瓦岗寨，
大有名，
有个八弟叫罗成……

这是一个开场白，接下去则根据眼前具体景物而随机变化。如“走一步，又一步，不觉来到某某铺”。这是常用的套语。“掌柜的锅饼大又圆，吃上一年又一年”。这是对锅魁店铺的赞词。“掌柜的鞋底打得不粑，不硬，不厚又不薄，穿起走路最巴脚步。”这是赞美布鞋店老板。“掌柜的棺材做得好，装走死人不得跑。”这是对棺材铺的谐谑。如此等等，主人被他们唱高兴了，便打发几个钱，让他走人。不仅形式简单，而且运用灵活，以这种方式乞丐与

社会各行业广泛接触，与各色人流频繁对话，在交流对话中，他们有意识或无意识地传播着主流文化的基本精神，把诸如仁爱、宽厚、孝顺、积善成德、积恶成怨，以及德有善报、怨有恶报等理念以极通俗的形式向大众传播，这一点以盲丐的唱“善书”、“百子歌’最具代表性。



二 雅俗互动的民俗表演

民俗是一个民族或国家在长期社会生活实践中形成并沉淀下来的一套行为方式、生活方式，以及与此相关的心理倾向、惯例、禁忌、信仰、道德风尚等等。它世代相袭，流传广远，并见诸于人们的日常起居的行为动作之中。民俗作为一种文化体系的重要组成部分，对一个民族或国家的社会生活、行为体系、社会心理均有着重要影响。

考察乞丐的行为与活动，我们惊异地发现，乞丐不仅谙熟各地的民风民俗，通晓传统的岁时节令，而且对于各地区各阶层的行为习惯、心理倾向、信仰、禁忌，乃至各种民间庆吊规则、婚丧礼仪等等民俗事项无不了然于胸，称之为民俗专家都毫不为过。乞丐把这些民俗知识、社会知识巧妙地融入自己的行乞活动中，把被人唾弃鄙夷的乞讨活动与令人敬畏有加的民俗表演有机结合在一起，从而使自己的行乞活动合法化、民俗化。在此过程中，雅文化被民俗化、社会化，雅俗之间实现了某种程度的互动交流。而雅俗互动交流的文化媒介又是乞丐。

乞丐们是民俗活动最积极参与者，每当传统的岁时节令来临之际，他们每每装扮成民间信奉的各种神、鬼、仙、道，给千家万户送去祝福、希望与吉祥，为人民大众带来喜庆、娱悦与欢笑。对乞丐而言，这些活动或许只是糊口谋食的另一种伎俩，对社会而言，则不啻是民俗传播、社会交往、情感整合的一项极重要的活动。乞丐，这群卑贱的不足道的庸劣之辈，就这样又一次担当起了文化媒介的重要角色。

乞丐的民俗表演活动大体是围绕着中国社会传统的岁时节令而展开的，诸如年关、春节、元宵、端午、中秋等等，其中最主要的当数年关前后的“接财神”的民俗表演。

接神是中国传统社会中一项重要的民俗活动，民间信奉的诸神如



耍猴图

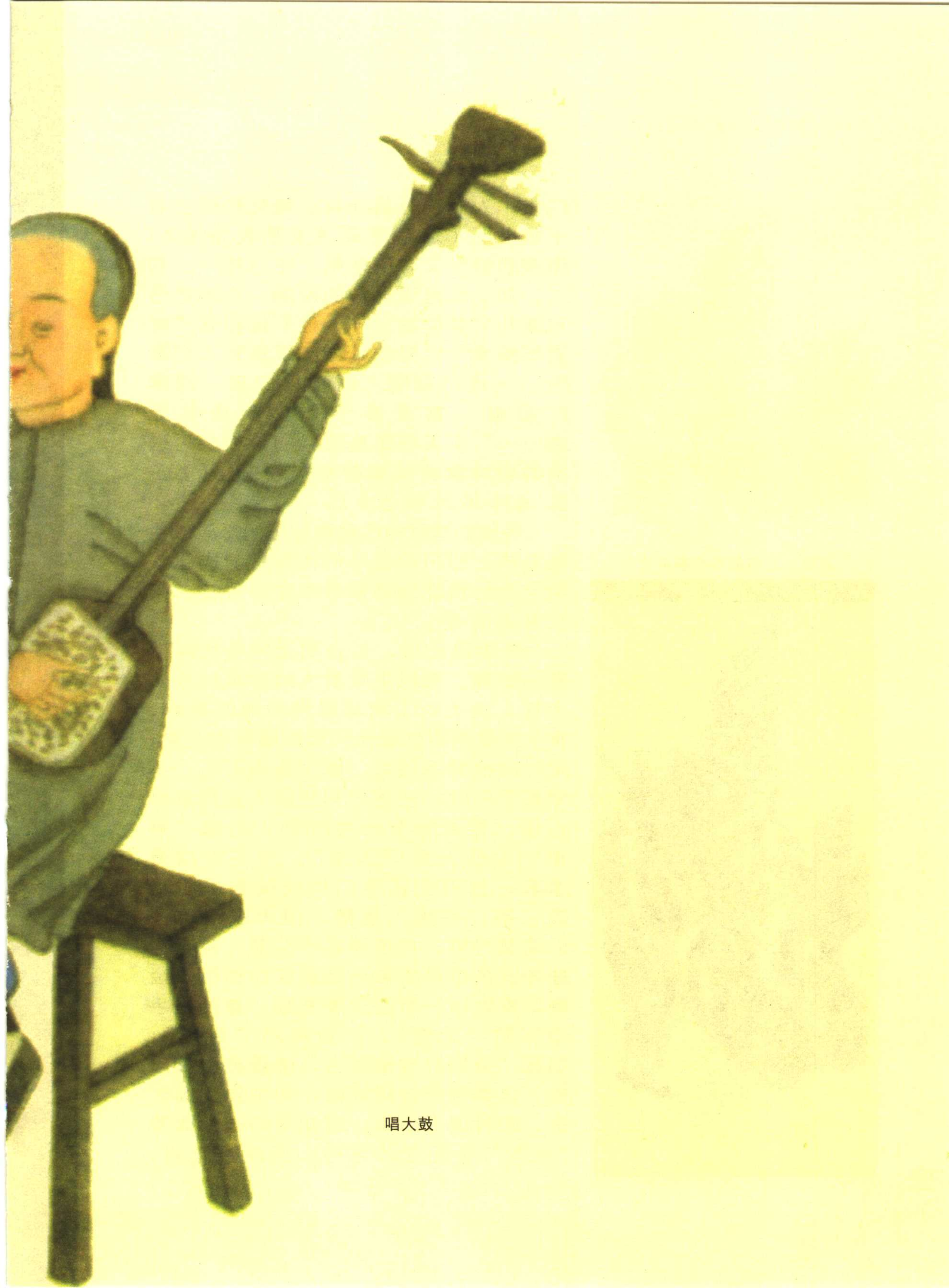
“灶王爷”、“财神”都是主宰人们生计与财富的重要神灵，每当年关时节，人们都要以隆重正规的仪式迎接他们的大驾光临。例如，接灶神通常在大年三十子夜时分进行，人们把“接神桌”抬出房来置于院子中，然后把“百份”置于桌上，使其朝吉方或南方。“百份”也称“天地”，是画有天地间的诸神像。在“百份”的前面，摆上苹果、香蕉、梨子、桃子等供品，点上红蜡烛。到了深夜之时，人们打开大门，热烈地燃放爆竹，主人穿着礼服来到接神桌前烧香叩头。这时候，有的人家还“焚钱粮”，即焚烧用黄纸做成的“黄钱”和银状的“元宝”，以及焚烧印有欢迎诸神降临字样的“接神咒”。为了迎接灶王爷的降临，人们将已准备好的新的灶王爷的神像在贴在厨房里，以示灶神已降临了。按财神的仪式与引也大体相仿，不过有的地方在年关，有的地方则在大年初二，在接财神的这一天，各家各户，尤其是生意人家一大早就要给财神像供上祭品，焚香拜祭。北京民间还有到广安门参拜财神庙的习俗，在庙里烧香拜祭以后，人们便把神前的元宝带回家，用红布包起来藏在床下，以示来年发财。（参见《中国民俗文化》）

不知从何时起，乞丐们便开始扮演“送财神”的角色了。而且不论何地的乞丐，都担当了这一角色。如广州，乞丐们每年到了除夕，便把事先准备好的大红纸印就几个字“发财”、“财神”、“一见大喜”、“开门大吉”、“迎接财神”等等之类，在半夜分头贴在商铺民居门口上面，当大年初一早晨，他们就沿户讨利是。该地有的乞丐在除夕那一晚上，直接上门“送财神”，他们穿着较新鲜的衣赏，穿街走巷沿门扮演送财神的角色，每至一户，先大叫一声“财神到”、“迎接财神”，接着给了张红纸条，讨利钱。（参见《近代中国江湖秘闻》，河北人民出版社，1997年）

乞丐“送财神”的民俗表演遍及各地，形式各异，花样繁多，兹略举数例以窥其大概。

在四川新繁县，正月初一那天，“乡里无赖以粉墨涂面，持鞭为优伶状，立于庭中，主人必给钱乃去，谓之‘送财神’。或第以红纸刻印神高唱于门者，亦如之。”（《新繁县志》）而在成都地区，正月初二为财神日，是日，乞丐面涂黄铜粉末，头戴黑纸乌帽，扮作财神，沿街求乞。当地有一说法：“财神不开口，就能发大财，财神一开口，今年就倒霉。”因此，扮成财神的乞丐一到





唱大鼓



镖局，乞丐的社会职业之一



门口，人们不等其开口，就急忙送上若干钱物。（永尾龙藏《支那民俗志》）湖南的情形又有所差别，正月初一、初二、初三都是送财神的时间，当地乞丐在这几日要忙煞一阵，他们把印有“赵玄坛骑虎”字样的小方红纸送到人们家中，一进门就唱“财神进门来，四季广招财，富贵多子孙，天选状元来……”主人赶紧施以钱物，将乞丐送来的财神像恭恭敬敬地接过来。（娄子匡《新年风俗志》）

各地的送财神活动被乞丐们扮演得各色各样，四川的乞丐们往往扮演成赵公明元帅的模样给每家每户送财致富。其状甚是有趣。

按中国民俗，赵公明元帅是民间崇奉的财神。据说主管着人间财富的分配大权，故士农工商都想得到他的青睐，常年家里都要供着他的那执鞭骑虎之像，时时给他焚香顶礼，献上雄鸡刀头。不知起于何时，乞丐们利用国人这样求财心理，在新春节年关时节，扮着“财神”去给大家“送宝”。为了扮演得逼真，乞丐们还专门找戏院里去租借盔、铠、官靴、金鞭，但大多情况下以简装行事，用纸牌扎个头盔，身上沾挂些筋筋吊吊的彩色纸条权作铠甲，金鞭则索性以一节红甘蔗充数。重要是手中那砣“元宝”，一边挥动“金鞭”，唱起“金银财宝滚进去，跳蚤臭虫滚出来”之类例行吉祥词曲，向主要祝福乞赏。旧时国人迷信，明知面前是个捧着“水货”金元宝的乞丐，但此时此刻，



东北旧社会图像

谁愿将“财神”拒之门外？于是主事家总是恭恭敬敬地奉上预先用红纸封好的钱包，以谢“财神”的惠顾，纵然“财神”联翩而至，主人不以为多，反以多财多喜而欢慰。

乞丐有很强的文化适应性，民俗信仰什么，他们就扮演什么，财神具体的化身是谁，他们就扮成谁。于是“送财神”的民俗表演又有多种衍生变种，诸如“黄牛叫”、“摇钱树”等等即是，其中，乞丐又成了活动的主角。例如：无锡地区的乞丐在年关时节除扮演“贴财神”、“跳财神”、“跳狮子”等角色，还有一种“黄牛叫”，一乞丐装黄牛，用麻袋套头，袋底两角扎成牛角，另一乞丐牵着唱：“黄牛到，生意好，先生老板赚元宝……”袋中乞丐不时应以牛的叫声。

南方的泉州，乞丐在年关时节还有“摇钱树”的民俗表演。每出常两成群，提一带叶树枝，上用红线结四五串铜钱，摇之则响，挨户去摇。二三人齐声喊“摇钱树啊！”便往下共唱（边摇边唱）“钱树摇得直，红旒伞，金交椅！钱树摇得响，剩钱剩银可买田！一摇兴旺，二摇发财，三摇双生贵子，四摇四代两公卿，五摇五男二女，六摇六国苏丞相，七摇七子八婿，八摇八仙朝国老，九摇遥

九尚书，十摇十子十媳妇——恭喜发财啊！”主人对此不吝给予二枚铜片。

年关时节还有一些极具谐趣喜庆的民俗活动，如“乌龟王八叫”，其中的主角自然又是乞丐。如无锡，年关时有“乌龟”上街头叫闹的民俗，乞丐头上套一柴圈，扎成头尖和四脚的龟形，脸上戴柴圈眼镜，手里摇着破薄扇，到店家门口跳着。嘴里唱着：“乌龟上街头，生意闹啾啾，我香鼻子，橄榄头，大乌龟出在四川峨眉山，小乌龟上海阴沟洞里吃泡饭，大乌龟哪哼叫？呷呷呷，小乌龟哪哼叫？叽叽叽，大小乌龟一道叫呷呷呷，叽叽叽，勿要叫，勿要闹，问老板先生讨个铜板卖药料，药煞乌龟勿来讨。”用吉利话来获取店主的欢心。

又如东北，乞丐们在年三十夜色里，也化装成一“王八”形象。或头顶龟头帽盔，或身披纸制的“王八盖子”，都涂上绿颜色。窜到街头，手拿算盘，来到商店门前，故意摇晃起算盘珠，哗哗作响，当着老板和学徒们面前，大声喊道：“东家算账来了。”意思是说，

低下的生产力往往会成为乞丐产生的经济背景



我家老婆与你（指掌柜）相好，已达一年之久，时至今日，该给我这个“王八头儿”一点酒钱了。人们见他这种打扮无不捧腹大笑。掌柜的更是喜形于色，煞有其事地叫着柜徒，快快多给一些钱，使其满意而去。人称此谓“王八大算账”。

正月十五的元宵节也是民俗活动的重要时节，龙灯是这一节令的重要活动标志，故又称“灯节”。元宵节一般由正月十三开始，持续到十八日，此间民间有挂灯笼、舞龙、玩灯、拔河等庆典活动，热闹异常。在元宵玩灯的活动中，“灯官”、“灯官娘子”是重要的角色，他形象滑稽、动作引人发笑，因此，这一角色照例又由乞丐来担纲。在“灯官”秧歌中引人发笑的是“灯官娘子”，他面敷脂粉，头佩鲜花，身穿大红棉袄，脚着破鞋一双；另有一个小丑身背龟形大圆盖，手拿着算盘，跟随“灯官娘子”屁股后转。每逢行近商店铺户门前时，坐在轿上的“灯官”指着他们二人向商店铺店求赏，名曰“算嫖账”，若得柜伙大笑起来，得到“赏赐”就跑。

此外，端午节、中秋节、盂兰节的民俗活动，也有乞丐们忙碌的身影。例如在四川地区，乞丐们在端阳节送粽子，其状大致与“送财神”相类，乞丐手中虽然提的是一两串真的糯米粽子，但那纯是“道具”。象征性地送上门，主人按例赏了钱后，绝没有把它收下之理，乞丐因得以反复送人。

中秋节送月饼，“烧鸭子”，这“烧鸭子”实则是一件精美的工艺品，由乞丐以自己的巧思用篾条做骨架，硬纸壳塑胚，外面再糊几层桑皮纸，上色后又蒙一层油封纸，最后再抹上一层香油而成，“鸭子”形、色、味几可乱真。故此，凡中秋节有送此物的乞丐登门者，主人家总不免提在手上审视把玩一番，复加赞叹一番，然后心甘情愿地给乞丐几个赏钱，把“烧鸭子”还给他，挥手打发其离去。

盂兰节的“群鬼会”也是乞丐们大显其能的时候，我国每年农历七月半，各地要办“五猖会”，届时城隍菩萨要出驾巡游。除了城隍夫妇的“銮驾”，还得有一大群阴曹地府的鬼官、鬼吏、鬼座和群鬼“护驾”，诸如鸡脚神、无二爷、无二娘、无二娃（小无常）、判官、小鬼、夜叉、牛头、马面等形形色色的鬼魂，都要由活人装扮，长长的队伍，有时要拉几条街。这其中间除少数由一



货郎。乞丐的劳动方式之一。

般人（如顽皮少年，在神前发有誓愿者）充当外，大多数“群鬼”均由乞丐扮演，他们百无禁忌，只要有酒食充饥，什么角儿都可以充当。

乞丐假民俗表演之名以行乞讨之实的活动可谓是无孔不入的。众所周知，在中国古代的精英阶层中有一种很强的无神论倾向，各种宗教意识因此难以在雅文化中立足。但在广大民众中却有较浓厚的宗教意识和宗教信仰，道、佛诸教因而在俗文化中拥有广泛的影响。民众相信神灵的庇佑，相信作为神灵媒介的巫师、道士、和尚的“特殊”作用。乞丐们便充分利用了民众的这一心理倾向和习俗，扮演成僧、道、巫师，以化缘之名行乞讨食。他们的化缘之名行乞讨食。他们假化缘行乞堪称是一场绝妙的民俗表演，乞丐则个个堪称是技艺高超的演员。为了让表演成功，乞丐们往往要作精心化妆，他们身着袈裟或道袍，剃成个光头，或戴个蓬松的假发髻，或头顶道士帽，一手持钵，一手执棕拂尘，于是，一个活脱脱的僧道便出现在你面前了。

乞丐者流本是被主流文化排斥的亚文化边缘群体，在大部分时间和场合，他们与主流社会的文化活动是隔绝的，只有在一些特殊的时间与场合——传统的岁时节令的时间和民俗活动的场合，他们才被人们所正视，乞丐们也抓住这个时间和场合以尽情表演，通过他们别具匠心的民俗表演，乞丐不仅传播普及着民俗文化，并且婉转地表达了自己的生命价值与文化存在。他们借民俗表演之契机执着地向主流社会靠拢，尽管主流社会并不会因此而向他们伸出热情的双手，但他们仍

然从中获得了某种生存的权利和生活的欣快。



三 边缘性的社会化服务

乞丐的卑贱地位与边缘性身份决定了他们可能担当一些边缘性的社会工作，这些工作或服务多是主流社会人们不屑为或不曾为的工作，这些工作或服务不在社会生产服务的行业体系之列，不是社会生产活动的"主业"或"本业"，但它又是社会所必需的不可或缺的工作或服务，如丧葬服务、苦力贱作之类。乞丐们不嫌其贱，不厌其苦，积极投入到这些无人问津的行当，向人们提供了一系列生老病死所必需的社会化服务，为人们社会生活的维系与发展也算略尽了一份绵薄之力。

乞丐的社会化服务工作多在边缘性领域或行业中展开，如前所述，所谓边缘行业，就是社会中为人贱视、忽视而无人问津的一些特殊生产性活动或服务性活动。在传统社会中，这些生产和劳务不在社会"正当体面"行业（所谓"七十二行"）之中，从某种意义上说，也不在国家控制机构管辖范围之内，故此，我们名之为"边缘行业"，之所以称为行业，因为这些生产和劳务虽不"正当"、"体面"，却也是人们社会生活所需要的，因此，不论从哪个角度看，乞丐所从事后这些"边缘行业"都具有其相应的社会价值。

这些边缘行业所涉及的范围大体上包括：各种苦力贱役（替人推车上桥、为香客拂尘、收殓死尸、巡更）、操办殡仪的杠业，充





旧中国底层生活写照。

当“海捕”、捉蛇卖蛇、当“保保”、做干爹等等。

先看看各种苦力贱役，乞丐最常充当的苦力是替人推车上桥（或坡），帮人搬运装饰货物。比如成都旧时四门城门洞，多是各路板车队伍的出发点，一些拉长途的大板车需要临时从这里雇佣一些“飞蛾儿”（拉两边的帮手），乞丐们便一大早带上背绊在这里守候待雇。

按规定，除了事先议定路途、工钱，一路上还由车老板管食宿，临出发前，还要先管饱一顿“牙牙饭”。此外，临时推车上高坡，过大拱桥，从杀远走高飞背后猪肉上案桌，在水陆码头上装卸货物，代人从米市上背米等等劳役，也常有乞丐们的身影。（参见：《近代中国江湖秘闻》，河北人民出版社，1997年）



码头工人正在挑东西下船

死尸为常人所忌，因而看守、收殓尸体便成为乞丐们当仁不让的行当了。民国时，吉林扶余县每逢衙门杀人，都要到花子房附近的杀人场来执行。有的哭主（死刑犯的家属）事前打好招呼，雇花子看护尸体，以便自家来领，有的雇他们为死者洗脸，穿衣埋葬等事。无哭主的由花子们剥去死人衣服，将尸体抛之沙坑内任野犬分食。因此附近野犬多而凶，几断路人。冬季的尸体容易保管，如一时哭主不到，花子房能代为收存。有时室内并存几具尸体，观之不免毛骨悚然。而花子们对此视作家常便饭，任意摆弄，有如儿戏。此项收入，较平时乞讨为多。

在泉州，乞丐是街道专项清洁工，如遇有清理污物，清除死猫死狗，甚至路旁尸，水流尸亦多雇丐搬运。

内蒙古包头市的“梁山”丐帮的花子们也是官方许可的专殓死尸的角儿，人们收殓尸时，扒下死者衣物归已使用，然后将尸体堆集一处，点火焚化。

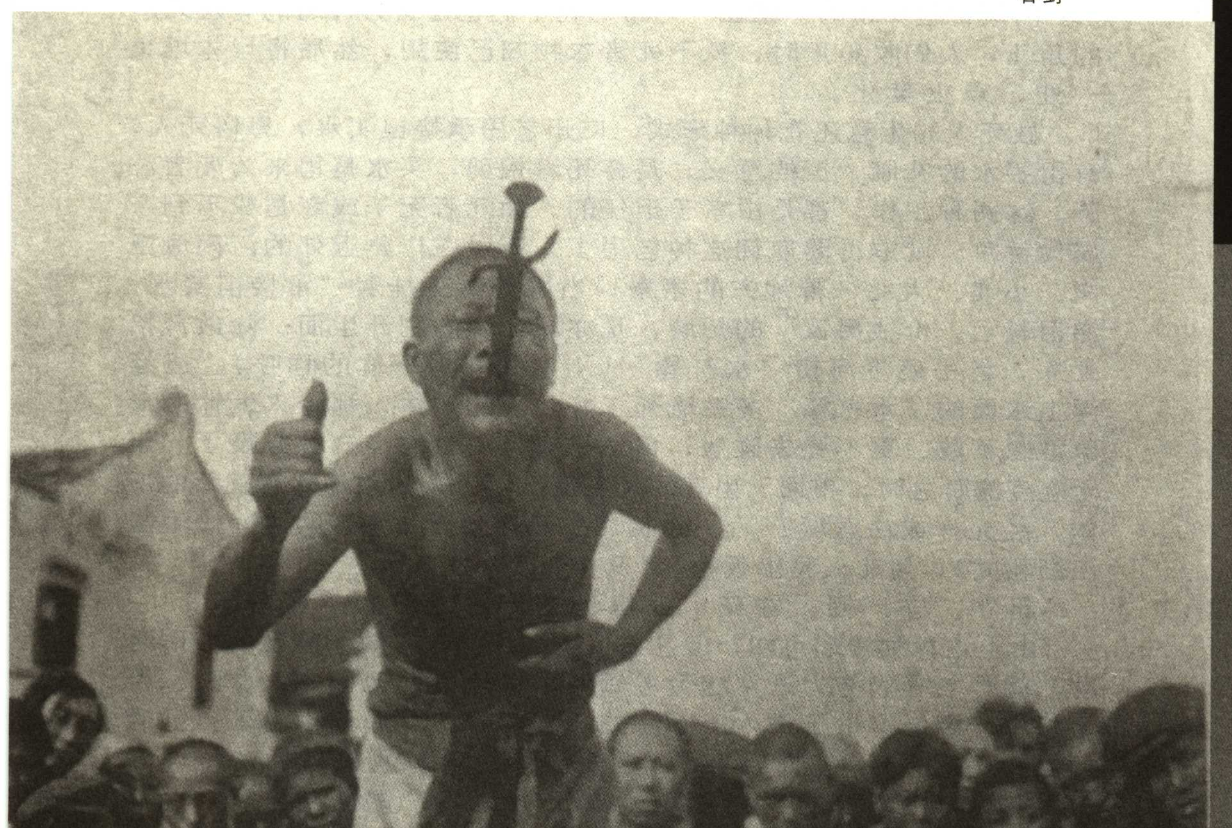
做死人的生意还有种种形式，广州乞丐承接担买水，粤俗死人，有担买水的礼制，担的意义，是替死者招魂，买水是用来为死者洗脸。这两种工作，都是由孝子担任的，如死者无子或者是找不到亲属代替时。就迫得要雇佣这种乞丐了。所以在广州近郊的河南凤凰岗、小北、大北一带地方的茅寮，当眼处常见挂着“承接担买水，涕泪长短，价钱另议”的招牌，是亦职业中的别开生面。除敛尸抬死人，乞丐还下河捞“水打棒”（川中溺死者尸体的称呼）。已经浮上水面的“水打棒”多系淹死了好几天的尸体，那令人发怵的形象谁也不敢、更不愿去碰他，自然只有乞丐去充当这种贱役了。至于瘟疫流时之时，市面上出现的无名疫尸，以及凶杀暴死者狼藉的尸体，经允许或法医验尸后，也例由乞丐来收殓。（参见《近代中国江湖秘闻》，河北人民出版社，1997年）

此外，守尸棚、守丧、报信也是乞丐当然的“业务”。

由上述种种情形可知，但凡习俗所忌讳而无人敢于涉及的劳作活动，就是乞丐们努力进军的劳务领域，在这方面他们自认命贱、百无禁忌，因而突破了常人所固有的心理障碍，从而开创出了自己的“特色产业”或“垄断行业”，上面所讲的大多属乞丐的“特色产业”，而现在要谈的“杠业”则属于乞丐的“垄断行业”。它不仅是乞丐们专门经营的，而且是规模可观的行业。

旧时有专门为社会提供婚丧庆吊仪仗服务的行当，北方称作“杠房”或“杠局”，所谓“杠房”即专门出租葬礼仪杖的，如罩棺材用的绣花缎子官罩，仪仗队用的开道锣、伞、扇、旗、牌、车、桥、硬器之类。同时，还代为雇佣从事执掌仪礼、抬杠、打执事的人员，乃至代购寿材等一切用物。实际上，杠房成了承包办理丧事的专业行当。抬杠、打执事之类粗活，虽然颇有讲究，但终必是低贱事。杠业在南方则称为“仪仗铺”。如广州西关上下九马路光雅里就集中了当时许多有名的仪仗铺，诸如“万福”、“丁财贵”、“多多福”、“颂多福”、“永全福”、“联福”、“广福”、“有

吞剑



丁财”等等。仪仗铺的常务管理人员不多，一般只有店东及伙计若干，分掌经理，联络，出江（专门到邻近广州的各城乡接办红、白二事和会景仪仗——及保管仪仗应用各物诸事）。接待仪仗出列的人员则临时雇佣，以乞丐、游民、老人院及孤儿院的成员为对象，其中尤以乞丐为主力。由于广州乞丐由关帝厅人马的丐帮首领控制，故每有红、白仪仗事务，需要临时雇佣乞丐充伍扛夫时，则由仪仗铺老板与丐帮首领协商好，丐首统一支遣乞丐，仪仗铺所付酬金也由丐首统一分派。

川中乞丐也包揽婚丧仪仗的活儿。由当事人家专门上门联系，按当地习俗，婚丧仪仗照例由乞丐们承包。婚仪中花轿前后一拨打彩伞、执旗幡的均由乞丐担当；丧仪中，抬祭幛、举挽联也非乞丐莫属。由于是主人请来的，事后的赏钱自然比上门乞讨者丰厚许多，而“剩八碗”也首先款待他们。四川有名的“戏圣”唐芷林，殁于重庆棉花街，运柩返成都之日，不但全市川剧艺人个个戏装执绋，更有军、政要员及社会名流送的挽联，其殡仪仗队伍中雇了全重庆市的乞丐（盲、跛者除外），一人扛四副挽联尚未全数扛完，死者偌大的哀荣成全了叫花子的扛业生意。

乞丐的边缘性社会服务工作除了具有卑贱、脏苦、习俗所忌等特征外，还有就是与乞丐的角色特征有关，例如，替人家子女做干爹，当“保保”就属此类。

乞丐的“边缘性”劳作是多种多样的，不分场合，不论险易，哪里有空子他们就往哪里钻，那里有缺他们就在那里填补。近世的上海就有这类乞丐。他们大半都是十三四或十四五岁的孩童，以男孩居多，专候在二白渡桥、自来水桥、天后宫桥、盆汤弄桥、老闸桥等处，轮流帮人力车夫把车子拉上桥头，然后向车中的乘客乞钱。这种童丐是有组织的，每人都拜有一个白相人“爷叔”，日缴二三百钱，否则便不能安然拉车。

另有一些乞丐还干一些开汽车门、在码头替行人搬运行李，拾荒等杂务。开车门是近代沪上新出现的一种乞丐，他们衣冠楚楚地专候在三大公司，戏院、酒店、舞场等处门口，将坐车来的车子号码记住，客人出来即去找来车子，恭恭敬敬地找开车门送上车，然后笑嘻嘻地伸手讨钱。倘不给钱，便饶舌不止。对没有车的客人，还代为叫车，以得到几个铜子。在沪上还有所谓码头丐，这种乞丐大都

有家室，专候在各个码头帮人提包抬货，生意好时，一天可得七八角钱。（参见：《清稗类钞·乞丐类》，转引自曲彦斌《中国乞丐》，辽宁古籍出版社，1994 年）

清末民初的京城，还有一种专“赶庙会”的女乞丐，穿的衣服并不十分破烂，都用布包着头。有的手拿布掸，有的手拿香头。当时，土路很多，交通不便，一路上尘土飞扬，逛庙会的游人满身尘污，颇为扫兴。此时，女乞丐就赶来与游人掸土或点烟，以此讨钱。游人遇到这种乞丐不但不厌烦，反而很高兴，于是给钱也不吝啬。这种女乞丐在一个庙会内能讨到很多钱。她们俨然成了香客的侍应生和服务员。

建筑小工。乞丐的职业之一。



乞丐“边缘性”劳作还包括做些拾荒捡破烂的活，在广州，乞丐拾荒称为“执地”。其中又分作三种：其一为拣垃圾，这种乞丐，手执铁钩每天不停地向垃圾堆中扒拣杂物，主要是拾取五金和其他人弃我取的东西，搜集起来整理好后，就携去横墟（即收买废料铜铁的集中地）发卖，由于当时很少人注意到废品利用，同时由于民国时期内战频频，五金价格不断暴涨，故他们每日所得，足够所谓一日六餐——早午晚饭，两餐茶和一餐鸦片烟的日子。其二是执字纸，这种乞丐每天揹着竹箩不论早晚，到处去拾取街上的废纸，替各大商店清除旧字纸，积集起来卖与收买旧纸店，然后再转售给制纸工厂作制纸原料之用，同时在纸堆里，拣出信封来撕下邮票，去卖给收买旧邮票的商店；有的更利用国人爱惜字纸的心理，持着一本写上“爱惜字纸，功德无量”的缘簿去赂商店劝捐。乞丐拾荒的第三种形式是拾烟头，这种乞丐是两人合作的，甲出动拾烟蒂时，乙则在家做卷烟工作。拾取烟头的地方，除了码头之外，所有酒楼茶室、轮渡码头、戏院公厕，以及各个公众场所等，都是他们的目的地，拾得的烟头带回家里去烬晒干，加工卷烟。这种烟叫“锦卤烟”，顾客是一般苦力和乞丐，由于价格低廉，故销路极畅，可谓供不应求。（参见：《近代中国江湖秘闻》，河北人民出版社，1997 年）

这种劳作既是清道夫的工作，又是废品回收利用的工作。

而打更巡夜则是乞丐边缘性社会化服务工作中的美差肥缺，一般由乞丐中较有地位者充当。

清人顾禄《清嘉录》卷十二《十二月·叫火烛》载：“残年房夕，有击析沿街高唱‘警防火烛小心’者，名曰‘叫火烛’。（按：蔡铁翁诗云：‘黄昏火烛何人叫，乞丐沿门打竹梆。’）今俗，即巡更者为之。”乞丐大都单身四处流浪，寒夜，尤其是年节夜，常人都合家团聚，而“叫火烛”的事，只有从这些人中雇觅，乞丐也乐得借此讨得比平时丰厚得多的犒赏。

重庆旧时称打更匠为“二分半公事人”，是团防团总委派的职务，充当者大多为乞丐。彼时重庆洪岩坊有三个因嗜酒、无亲友、半残而沦为乞丐者，分别姓刘、敬、张，被时人呼为“三友失业社”。其中刘为打更匠，此乞丐除例行打更巡夜，往往充当官府与丐头的中介人，他们还是作奸犯科者的同伙、包庇者。试想：深夜巡街，发现可疑分子，如无好处奉上给他，他鸣锣撵逐是轻而易举的事。此外如有路毙，打更匠可呈报保甲，领具薄板，叫两个乞丐

抬去一埋，所以这类打更匠在乞丐群体中地位较高，往往是乞丐承揽丧事的经纪人。

乞丐的边缘性社会化服务工作是卑贱的、肮脏的力役，是大多数人不愿干或不屑于干的。而且为习俗所忌讳，尽管这些行当不乏有利可图之处，但世人多不涉足，上述种种营生即属此类。除此而外，在乞丐的边缘劳作中，危险的行当也是他们垄断的领域。

综上所述，乞丐所从事的上述种种边缘性社会化服务工作大多不在主流社会的职业范畴，因此，尽管他们作出了许多社会化服务、有些甚至是有利于社会生活的劳作，但是，他们声名仍没有丝毫的改善，他们仍背着“无恒产、无恒业”的标签，其实，客观公正地看，这一标签并没有确切反映乞丐的社会身份特征。乞讨求食固然是他们赖以安生立命的重要手段，但却不是惟一手段。

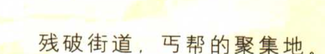
边缘性劳动常常是他们获得衣食之需的补充手段。



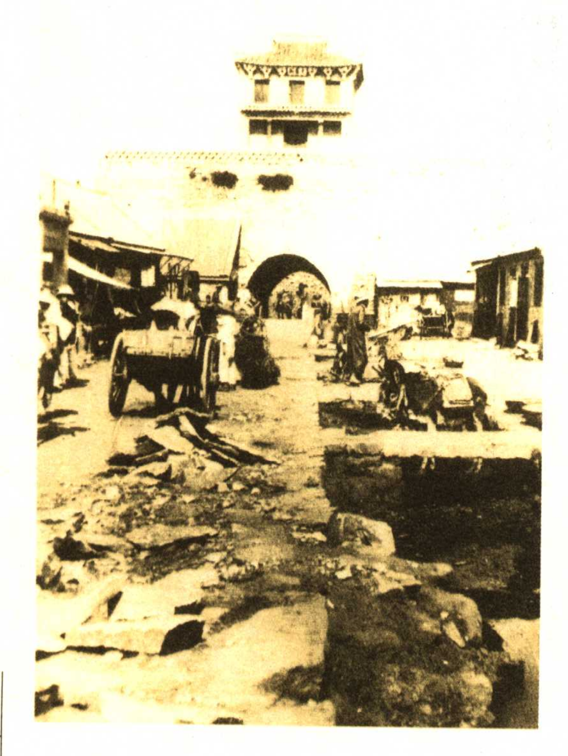
第六章　丐帮群体活动

一　丐帮的形成

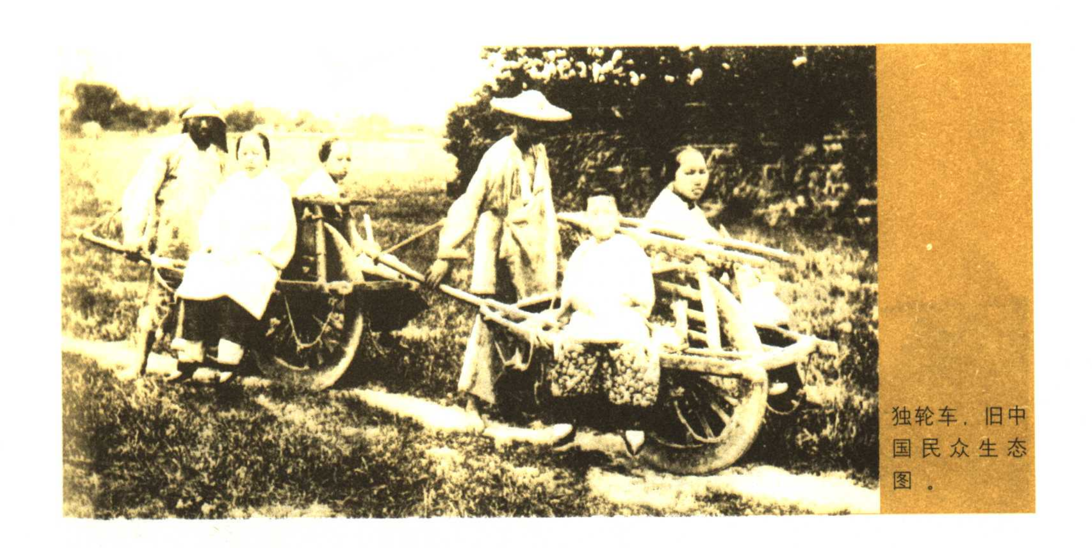
乞丐最初是一群匿名性的伙众，他们的乞讨行为大多是以个人方式出现的，发展到后来，始出现了群讨群要、分工合作的集团形式。从匿名伙众到丐帮，其间应有一个长期的演化过程，这一演化过程的具体历史环节，我们已难知其详，从逻辑上分析，乞丐群体的形成主要归因于乞丐现象作为一种结构性社会文化现象的长期存在。长期的同质活动必然产生与之相应的首属关系（感情的、血缘性、人格化的），而首属关系的持续交往必然形成相应的同质群体（参见：《组织社会学》），丐帮因此应运而生。另一方面，丐帮之形成与乞丐亚文化类型的形成有密切的关系。当一群原本互不隶属、互无联系的乞丐一旦拥有相同或相近的。



残破街道，丐帮的聚集地。



文化时，即当他们拥有相同或相似的行为方式、生活方式、行为取向、人生态度、人格特征、信仰习俗时，在他们中间聚合成以共同目标、共同利益、共同活动为基础的群体就是顺理成章的事了。同时，丐帮的形成还反映了乞丐从无



独轮车，旧中国民众生态图。

职业身份、无明确角色地位向职业化、半职化转化的过程，是乞丐行为与活动职业化的表现。

从具体的历史过程上看，丐帮的形成大体应在两宋时期。个中缘由主要是宋代发达的商品经济、繁荣兴旺的城市经济、丰富多彩的城市生活，以及在这诸多因素交互作用下各种社团、群体的大量涌现。丐帮作为一种社会群体正是在此背景下产生的。

近期社会史研究向我们揭示：两宋时期是中国封建社会发展的一个重要转型时期。两宋时期商品经济的发达，特别是城市商品经济的繁荣，推动了城市生活的大众化，促进了城市生活与相关社会活动的群体化。宋代的行会、结社由是大兴，种类之繁，名目之众，真是蔚为可观。对此，史籍稗乘多有所载，现略引一段以见其大概。宋人周密《武林旧事》载，南宋临安市民的城市生活异常丰富，结社之风盛行一时，当时的社团组织种类极多：

“文士有西湖诗社，此乃行都缙绅之士，及四方流寓儒人寄兴适情，赋咏脍炙人口，流传四方，非其他社集之比。武士有射弓踏弩社，皆能攀弓射弩，武艺精熟，射放娴习，方可入此社耳。更有蹴球、打球、射水弩社，非仕宦者为之，盖一等富室郎君，风流子弟与头人所习也。奉道者有灵宝会。”

此外，尚有绯绿社（杂剧）、齐云社（蹴球）、遏云社（唱



旧时谷仓

赚）、同文社（要词）、角抵社（相扑）、清音社（清乐）、锦标社（射弩）、锦绣社（花绣）、英略社（使棒）、雄辩社（小说）、翠锦社（行院）、绘革社（影戏）、净发社（梳剃）、律华社（吟叫）、云机社（撮弄）等等（宋·周密《武林旧事》卷三："社会"），与此相应，乞丐也结为社团——丐帮，从文献史料上看，宋代确乎有丐帮之活动，在当时的城市中，尤其是通都大邑中，作为丐帮首领与标志的帮主——"团头"之名即已出现，宋元话本及稗记小说中多见"团头"一名，最典型的就是《今古奇观》中"金玉奴棒打薄情郎"一节的记载；该篇载：南宋初年的杭州城中，有一位世袭了七代的丐帮帮主——"团头金老大"。他管辖着杭州金城的乞丐，收他们的例钱，给众丐的生活相应的照料，"金团头"俨然族长、宗老一般，在乞丐中享有相当的权威，借着众多乞丐的供奉，他挣了个"廒多积粟"、"囊有余钱"的殷实家境，以至"放债使婢"，虽不是城中首富，也是数得着的富家了。

既然有了帮主，当然就有丐帮。故而，丐帮之形成于两宋时期，当无疑义。而社会史的研究进一步表明，丐帮的形成与发展历程与中国古代的秘密会社的发展历程是大体一致的，即它们大都形成于两宋

时期，发展于元、明时期，大盛于清代及清末民初之际。

宋代的丐帮大体以名都大城、集镇里社为聚集活动中心，他们尚没有形成全国性的组织，多数带有明显的地域性群体特征，元明时期亦大致如此。

丐帮之大量涌现，并呈现出迅猛发展之势，那是清中后期以至近代的事了。清中时以后，丐帮见诸文献记载者，在在可见。其名目之多，内容之广，远在其他帮会组织之上。综观各类文献所载，可知当时丐帮因地而异，而且多与黑道有染。例如湖北的“罗筐会”，江西的“边钱会”，江西、福建、浙江三省交界地方的“花子会”、“食巴会”等等都是那时典型的丐帮。（参见《大清律例增修统集成》卷三十二）

清末民初之际，丐帮组织更趋发达，几乎每一地区，尤其是通都大邑，都有相应的乞丐组织。如北京的丐帮有“蓝杆子”、“黄杆子”两支。“黄杆子”系由破落贫困的八旗子弟所组成，是高级乞丐的组织，丐头则由王公贝勒充任。“蓝杆子”是普通乞丐的首领。在河北西南、山东西北部分布着一支规模庞大的丐帮，名叫“穷教行”。有时又称为“理情行”，其内部

捡废纸的孩童



成员有死捻子、活捻子和杆上之分，“穷教行”帮中有派，如死捻子又分为韩门、齐门、郭门。在吉林海龙一带，丐帮有“大筐”和“二柜”两种，“大筐”由瞎、瘸、聋、傻、哑、瘫等残病乞丐组成，“二柜”则由一般乞丐所组成。无锡的丐帮有“流门”、“矗门”两支，“流门’包括医、卜、星、相、地理、书、画、棋、说书、弹词、铎、募化、花鼓、唱莲化等“乞丐”所组成；“矗门”又分东行、西行两类，江湖上有“三十门大矗，七十二小矗”之说，大抵也是一些靠江湖技艺和贱役苦力乞食的乞丐所组成。泉州的丐帮分为本地丐、外地丐。开封的丐帮称为“穷家行”或“杆上的”，在长江中下游地区，丐帮有“三江”、“两湖”的派系之分，例如汉口的丐帮多属西湖派系，派下有门宗，门宗下又分“字”，可谓枝繁叶茂。广州的丐帮规模也属可观，名曰“关帝厅人马”，其组织网络以广州为中心，影响所及，直到附近南海、番禺、东莞、顺德等县。重庆有聚集在洪岩洞的丐帮，云南的丐帮则称为“舵”上，帮主曰“舵头”，其组织形式与名目与哥老会颇有渊源。兰州的丐帮称为“砂锅子”，丐头叫“万师父”，也曾繁盛一时。（以上所述，可参见《近代中国江湖秘闻》，河北人民出版社，1997 年）

二　丐帮种类

丐帮是乞丐的社会组合形成，它是以乞丐为主要成员，以特定的行为规范、组织原则，活动方式为纽带组合起来的一种社会群体或组织。就总体特征而言，各类丐帮组织是大体同一的，仅有地域差异、称谓差异。然而，我们如果细加分辨，就不难发现，其实丐帮组织并非完全相同，虽然这种组织的构成人员都是乞丐，但由于组织方式、活动目标、行为规范的不同，使丐帮组织内部又分为不同的类别。

就目下我们所掌握的资料来看，丐帮可分为三类，一类是由民间自发组织的，以普通型乞丐为主要组织成员的丐帮，这一类我们可名为“典型的丐帮”，或“民间型丐帮组织”。第二类是由官方出面组织，或者官方间接参入组织，并给以相应经费，或者某些特许权利，这类组织以残疾型乞丐和普通型乞丐为主要成员。我们名之为“半官半民型丐帮”，或曰“官办丐帮”。这类丐帮源于历史上的

官办救济组织，如“卑田院”、“养病坊”、“福田院”、“养济院”之类，清末民初之际，各地均有此类丐帮组织，如东北地区的“乞丐处”、“花子房”，泉州的“进贤院”，湖南的“养济院”、“栖流院”等等均属此。第三类丐帮组织主要形成于清代，它的成员多是乞丐，但不是职业乞丐，而是一些因生计无聊暂时沦为乞丐的农民、小手工业者、城镇贫民等等，他们的组织方式类似于会党，带有明显的政治性，其行为不限于乞讨求生，往往有明确的政治诉求，也时常与官方发生冲突，此类丐帮我们姑且名之为“社团型丐帮”。

①民间型丐帮

这是乞丐出于生活的需要，在长期同质活动的基础上，以首属关系为核心而自然形成的。民间型丐帮的成员以情感和类亲属关系为纽带展开密切的互动交往，丐帮内部的结构较为松散，群体活动的维持



旧时汉口农民

以约定俗成的习惯为依据，没有严格的、成文的组织规章制度，它是一种典型的初级群体。民间型丐帮常见于清末民初之际，它们因地而异，名目众多，兹略述如下：

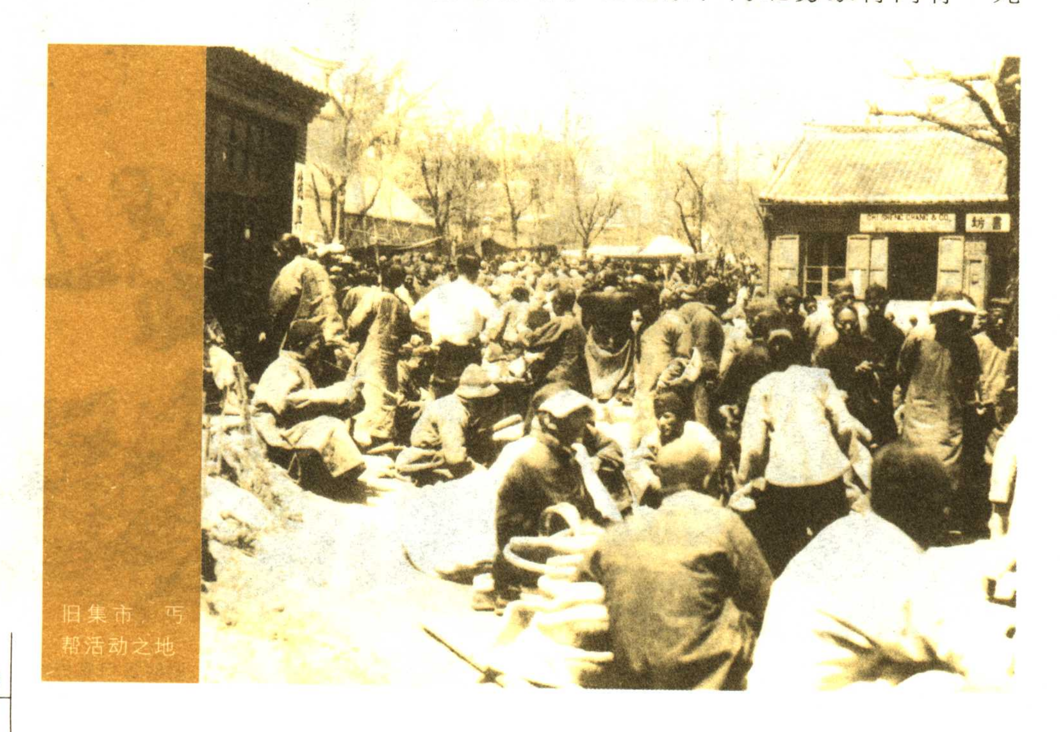
“黄杆子”与“蓝杆子”

这是京城丐帮的名称。

“黄杆子”系指贵族乞丐，满清宗室八旗子弟因生计或其他原因而沦为乞丐者，聚众为群，其首领谓之“黄杆子”。一般由出身显赫的王公贝勒充任。作为“黄杆于”的丐帮成员，他们平时并不出来沿街叫化乞讨，而只是在重大年节，如春节、端午节、中秋节、年关、十五元宵节到京城各店铺去乞讨。他们多会些曲艺，类似“响丐”，以艺行乞。

“蓝杆子”是京城普通乞丐的组织及头目的称谓。其成员系由贫苦无靠者、鳏寡孤独废疾者、以及其他各类社会底层人士所组成。

“穷家行”这是活动在山东、河北、河南等地的一种丐帮组织。流浪行乞的人，自称“万年穷”，故名“穷家行”，又自称“理情行”，意思是讲究事理人情的行帮。在山东、河北穷家行内有“死



旧集市，丐帮活动之地

捻子”为正宗，人数最多。“死捻子”即普通叫花子或要小钱的，又分为韩门、齐门、郭门三个支系。若按行乞的方式划分，则死捻子内又分为“花捻子”、“武搭子”、“叫街”三类。“花搭子”基本上是艺讨之丐，如唱数来宝、砸牛胯骨、打竹板、撒拉鸡等。“武搭子”多是苦讨，“叫街”是残废之丐。

“活捻子”是小绺和偷鸡的，他们非正派的穷家行，死捻子看不起他们，不与之往来。他们也是师徒相传，但人数较少。他们同衙门里的马快相勾结，偷来的东西向马快等行贿，以得到暗中解押，遇有势力的头儿找到马快，马快就让活捻子把东西送回去。“穷家行”的头目称为“杆上”，多由乞丐中的能人或恶人充任。

“杆上”是忙手，死捻子在一个地方很熟了，遇有人家举办婚丧庆吊之事，就请他去放炮，然后可得到比较多的赏重。此时如有上门乞讨的，也由“杆上”出面对付。

外地的死捻子和活捻子来本地区活动，都要给杆上一些好处，请他多加关照。死捻子与活捻子统称“游方”，杆上称“坐方”。“穷家门”内派别众多，如河北的穷家行又有“范家门”、“康家门”、“李家门”、“高家门”几个支系。“范家门”、“康家门”类似于死捻子。“李家门”又叫“镗竿”的，大多由盲丐所组成。“高家门”则多为艺丐，以沿街打击多种响具说唱行乞。河北丐帮这四大门派之外，还有七支八姓等分部，都隶属于四大门下。他们各有自己的活动范围，平时各守其地，互不侵犯，如超越地区则要拜访当地“坐方”，得到允许后才能在当地活动。

“大筐”和“二柜”这是活动在东北吉林地区的丐帮组织。

所谓“大筐”就是花子房。是瘸老病瞎等残疾乞丐所组成的丐帮，据说该组织得到了当地政府的默许，其帮主称为“筐头”。他们平时住在城镇上，春秋两季下乡要粮。要粮时，由“落子头”领队，手持名叫“怜子”的小棒或“吃米牌子”。据说那牌子是知县给发的，自称“奉旨要粮”，他们内部有严密明确的分工，如大队人马要下乡讨米时，通常有盲丐牵着小狗在前面引路，后面紧跟了人，他们身强体壮，并有丰富的社会经验和领队能力，握有群体的实权，随情况而作出随机处理，队中大头目称“大筐头”，二头目称“二筐头”，老三称为“小落子”。

“二柜”也是东北地区的一种丐帮组织。“二柜”不像“大筐”

那样一年两季下乡讨粮，而是以多种方式零乞散讨，在各地流浪行乞，与河北死捻子相似。其中又因行乞方式不同而分为如下几种类别："要冷饭砣的"，即普通的，拎着破碗沿街乞讨；"靠死扇的"，即编造种种借口骗讨。再就是艺讨的，有"吃竹林的"即打呱哒板的，"说华相的的"，即打沙拉鸡的，"耍黑条子的"即打烟袋杆的，"敲平鼓的"，即打哈拉的，"碰瓷儿的"，即打饭碗的等，这种丐帮的丐首叫"二柜"。

"关帝厅人马"。民国时期，广州丐帮名为——关帝厅人马，这是一个组织性很强，地域色彩突出的丐帮。关帝厅人马集中在广州城西一带，他们分布在广州市及郊县各地，分区而治、界城森严，乞食范围各不相犯。广州的乞丐基本上都吸纳到关帝厅人马之中，其他如附近南海、番禺、东莞、顺德各县乞丐，甚至所有走江湖的也闻风而附。一时声势浩大，外来乞丐如想在本地乞食，就先要交两元钱给该地关帝厅人马的小头目，领取一个锡葫芦挂在襟边作标志，叫做入厅，及后，才能在当地行乞。

此外，各地都有名目不同、规模不一的乞丐组织，其名称多与丐帮活动的具体地区以及聚集场所的名称有关。要之，在中国历史上，丐帮之形成始于宋代，盛行于清、民之间，它是一种活动区域


河北乡村，小农经济是产生乞丐的经济根由。



广泛的民间组织，但它未形成全国统一的组织体系，始终是因地而异、各自为政的。上列种种丐帮组织只是其中的一鳞半爪而已。（以上所引，均载于《近代中国江湖秘闻》，河北人民出版社，1997 年）

由上述可知，民间型丐帮是自发形成的，带有鲜明的地域特色，帮内成员关系呈首属关系性质（即情感型、个人型、人格化的关系），虽有一定的群体规范和组织分工，但一般都不甚严格，它是一种典型的初级群体。

②官办丐帮或半官半民型丐帮

这种丐帮是由官府出面组织，或者由官府间接支持，通过提供一定的经费、活动场所和某些特许权利，以癞老病瞎等残疾乞丐为主体的丐帮组织。这类丐帮一般有固定的场所，丐帮头目兼具官方和民间双重身份，其组织结构较严密。组织形式以类等级制度和类亲属班辈制度为主，其组织目的以维系乞丐的生计为主要追求。下面略举数例，可以概见官办丐帮组织之一斑。

清末民初的无锡，有一种丐帮组织，即是官办丐帮，在当地政府机构中，专设“叫化甲头”一职，用以管理无锡全城的乞丐。

“甲（音 g a ）头”负责把



捡荒者



河北乡间，朴素的农耕世界，产生了源源不断的乞丐大军。

乞丐组织起来，指定几个丐头，规定哪一伙乞丐可以在哪一带地段住宿行乞。还规定农历每月初一、初八、十五、廿三这四天可以“自由活动”，其余日子，则只能在指定的地方行乞。甲头每月在衙门里领取俸银，但为数极微，主要收入是向各行业商店收取“月规钱”和逢年过节的“节规钱”，民国初年黑龙江双城的“乞丐处”也属此类丐帮组织。丐头为官府委任，称为“处长”或“团头儿”。“团头儿”拥有许多权利，凡本地乞丐都要受其统辖。“团头儿”有一根行使权力的“杆力”（长2 尺的木杆，上黑下白，下边缚有半尺长的皮鞭子），他平时用这个“杆子”管教所有乞丐，乞丐大都服膺他的管治。“团头儿”还有收养乞丐的职责，同时要分派乞丐做一些边缘性的工作，如对县府监狱犯人死尸进行掩埋，收敛野尸和被处决犯人的尸体并加以埋葬。“团头儿”还负责筹措经费，用以应付“乞丐处”可能出现的一些特殊情况。经费来自对进城农民盘剥，凡乡民进城卖柴草，乞丐处照例每车抽一捆。乞丐处每月编造乞丐花名册。到商会领取秫米，每月人均一斗，还有些许衣物杂什，也例由农民和商人提供。所有这些食品物资，大多被“团头儿”中饱私囊，落到乞丐头上的已微乎其微。

乞丐处的“团头”一职多为世袭。

湘东“卑田院”是统辖全县乞丐的半官半民型丐帮，据载：“卑田院”帮主自清末至解放前有名可传的有四人：马王、吴细伢、王

树林（别名王狗古）、李金章（别名张三）。帮主权利很大，持有帮中特殊传统信物——帮鞭（又叫金棒）。此鞭是一根麻拧成的鞭子，大头尾细，长约九寸，打了一十八个结头。鞭到令行，见鞭行礼，鞭在帮在，鞭亡帮散。帮规简单严明，违规的由帮中长老议论，帮主决定，或革（革除职务、开除帮籍）、或罚（罚跪、罚苦工）、或打（打板子、剁手指、抽脚筋、剜眼珠、处死）。“卑田院”乞丐的乞讨活往往通过“包鞭”进行，而在“包鞭”中得到实利最多的是帮主。

“包鞭”是大型的特殊的乞讨。大户人家做红白喜事，约丐帮包鞭。白天守门、接客、开锣、放铳、点爆竹、夜里打更、护院，远远近近的乞丐闻风而至。丐帮主持人负责发钱、发米、发汤水（酒席上的残羹剩饭），帮鞭挂在门口，帮丐、游丐（没有帮的乞丐）都望而生畏，规规矩矩排成长队领钱物。即使是晚上，盗贼看见帮鞭，也要止步收入。因为丐帮人多、路熟、消息灵，他们在这里包鞭，你如果烂了他们的“江”，砸了他们的饭碗，他们随时随地可以缠住你不放，使你也做不成“生意”。

官办丐帮带有浓厚的封建等级统治和宗法统治的色彩，它的内部组织结构与人际互动关系与封建社会中各类政治组织是同构的，这是



农村露天戏剧，乞讨形式的一种。

官办丐帮或半官半民丐帮组织与典型丐帮组织的主要区别。而官办丐帮的封建等级压迫与宗法统治又集中表现在丐头对广大乞丐成员的剥削与压迫上。丐头代表官府对从丐实行管治，全然是以官长与族长的身份出现，丐首对众丐拥有绝对的权威，可对众丐实施任何处罚，有时，丐首为了强化自己的统治权威，维系帮内的相对稳定，还兼施各种各样的刑罚。如湖南衡阳官办丐帮——卑田院就有种惩处院内乞丐的刑罚，有些刑罚之残酷是骇人听闻的。乞丐在入院之初，头儿便向大家宣传他们的“规章”，如有违犯便要严厉处罚。处罚当中用得最多的是“戴锁链”，即把一条铁链子一端系在犯事人的脖子上，另一端系在柱子上，使人不能走动，犹如拴牲口一般。



华北农村图



官办丐帮或半官半民丐帮，严格说来，并不是乞丐的社会群体，而应视为官府对乞丐中之一部分人实行收容、管理、养济、控制的一种方式，在这种类型的组织中，作为组织的成员——乞丐是没有任何权利可言的，帮内的事务与活动的安排等等，全然与他们无关。

③社团型丐帮

这种类型的丐帮实际上是一种民间会社或会党，大抵由民间豪强所创

建，成员以乞丐为主，兼有流民、盗窃、抢劫分子，其活动是假行乞之名以行盗窃抢劫之实，带有明显的反社会色彩，•其群体内部组织严密，是一种具有明确政治诉求的民众社团组织，主要盛行清代的中后期。其主要组织大略如下：

湖北的“罗筐会”

乾隆七年（1742）湖北江陵县“被水灾民藉荒为匪，名曰罗筐会，聚集男妇以借米为名，强索米谷。但这些组织往往随着乞丐生活的结束而消失”。

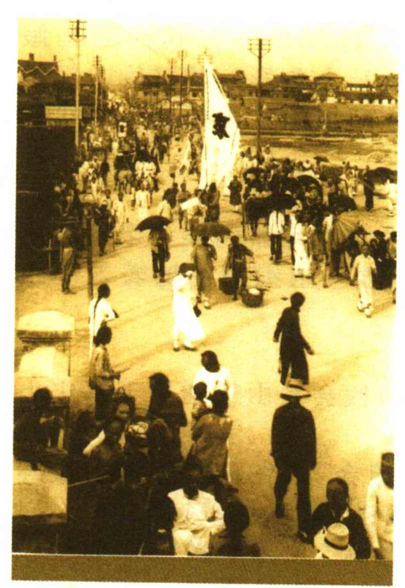
江西的“边钱会”

江西的丐帮组织以边钱会影响最大。边钱会系由王瞎子于嘉庆十年在江西临川县首创。

王瞎子曾经加入过江西的轿夫结社“担会”，在创立边钱会过程中，也吸收了担会的某些组织方式。边钱会首领为头肩或老大，以下二肩、三肩依次排列，最小者称为“老满”。会中联络以半边钱作为暗号，一半为行令，一半为坐令，为会内聚散通讯之凭据，类似古代调动军队用的虎符。会众主要是乞丐或鸡鸣狗盗之徒。入会时，乞丐出米一升，窃贼出鸡一只及钱一二百文。入会后强者进行偷窃勒赎、弱者结伴强行乞讨。会内等级森严，每年五月十三、八月十五聚会，“老大乘轿而至，众皆跑迎”，边钱会的规矩十分严厉，把“不许抢劫、不许放火杀人”，列为首条，显然只是为了避免清政府的极端措施，以危及全体会员的生命。会员的活动方式包



民间杂耍表演



旧上海宝山路，乞丐的聚集地



括“肆窃勒赎，自定价值，不容事主较量；老弱残废者结伴强讨，稍不遂欲，卧地诈伤图赖；其有弹钱赌博者，包揽护庇抽头，供奉老大；受害之人或有具报到官，必公同设计报复；遇官府查拿，令善走者名为老满头探听消息，以便躲避。”很清楚，这些有组织的乞讨、偷窃、聚赌的活动，能有效地保证这批无业游民的经济收入和维持生活，并在受到官府威胁时得以躲避或报复。偷窃活动是边钱会取得收入的主要手段。“其名犯肆窃分作三项；白日行窃者，名为白线；黑夜肆窃者，名为黑线；沿途丢包掉窃者，名为边客。”这种江湖切口一直到民国时期还在沿用。边钱会在江西的势力很大。从嘉庆十年到道光十六年，仅破获的边钱会案件即达七起，有的甚至发展到使“各乡每年或出钱一二千文，薪米二三斗分节付给，作为常规”，有了固定的收入。以后进一步发展到其他社会阶层。

贵州的“孝义会”

这是边钱会在贵州的一个变种。嘉庆二十一年（1816）开泰县人王开机在古州厅地方与刘东海等人“为诱赌行窃，恃众逞凶、讹诈苗民”，纠邀二十五人买备鸡酒，歃血断香，盟誓拜会，规定，“凡在奉之人不许自相欺凌；遇有事故共相资助。若遇危急彼此相顾，不许畏缩；若犯会中条款，重则捆缚投溺河仙，轻则砍去手指脚趾；若传唤不到，公议处治”。也以半边钱设立坐令、平令、行令三项名目。“因

系义乞之事，名为孝义会”；“又以会中号令以半边钱边据，又立名为边钱会”。至道光八年（1828），贵州仍有边钱会活动。道光八年，湖南人乞丐王朴头、罗大琥在松桃厅与乞丐孙老九等人会遇，起意兴立边钱会，“可以持众抢窃，聚赌讹诈，得钱分用”，纠邀二十一人拜会。规矩与孝义会相同，以王朴为大哥，称为帽顶。孙老九、王大满为人公道，名为大五、小五，小分赃物。通信传人仍以半边钱为号。”从贵州边钱会的名称变为孝义会，以及有大哥、帽顶等称号来看，它已具有口国噜、哥老会的某些色彩。

湖南的“红黑会”

这也是一种以乞丐、窃贼主要成员的类似会党的组织。

道光九年（1829），胡三在湖南宁乡、善化一带创立红黑会。以后又改称南北会、串子会，同治二年又称为青龙会。道光十九年（1839），湖南宋乡县斥革武生丁魁邀同廖七纠合四十五人拜会，推丁为大哥。会中规定，会中之人，如出外行窃，事在黑夜者，名

恶丐横行



为黑会，其余名为红会，会内通信凭据也用半边钱，称为信钱。从红会、黑会的区别以及半边钱的使用来看，湖南红黑会也是边钱会的地支派。道光、咸丰年间湖南盛行的红簿教、黑簿教也属于红黑会。“心设立会教，皆盗贼倚为护符，所谓红会者即红簿教，素白昼持械抢劫之盗也。所谓黑会者即黑簿教，系黑夜穿窬偷窃之贼喊捉贼也。因有明暗之不同故，加以红黑之异号。”直到光绪年间，湖南仍红黑会的活动，有的改名乌龙会，或与哥老会相融合。

湖南的“丫叉会”

这也是以乞丐为要主成员的帮会组织。丫叉会的创始人是赵瞎子。道光二十年（1840）二月二十一日，丫叉会分别在湖南东安、零陵、邵阳、武冈四州县同时拜会，分为四房，分别由赵瞎子、周鸿文、龙老六、于才召为道，各房会员各在杖头刻一至三个丫和一码口为暗号，以便互相区别和帮助。人数共达139人。在交通十分

北方农耕，农村中的血缘和地缘关系成为丐帮的连接纽带。



不便的情况下，丫叉会能在四州县同时拜会，说明事先是经过较长时间酝酿的。

江西、广东等地的“沙包会”或“沙钵会”

其起始年代不详。道光二十年二月，李保庭等六十一人在江西崇义县结拜沙包会“各出钱六十三文，买备香烛酒肉，敬神结盟，以使聚赌行窃，互相帮护”。道光末年，广东沙包会首领王萧氏发动起义，不过这一丐帮组织已经同天地会发生了融合。

江西、福建、浙江三省交界处的“花子会”或“粢巴会”

道光十六年（1836）有人奏报：“江西广信府属之上绕、广丰等县，福建建宁府属之崇安、薄城、松溪等县，浙江处州府属之龙泉、庆元等县，三省毗连之区、封禁山内有丐匪盘踞，号称花子会，俱系无赖之徒结党扰害。其会有大会首、副会首、散头目等名。大会潜往浙江金华府义乌、永康二县，行踪诡秘。每年五月十三日于僻静古庙聚会一次，蒸捣糯米为食，又名为粢马会。欲纠众讹作，则以竹筷缠扎鸡毛，上系铜钱一枚，分头传示。会中人见即赶往，有吃水放水之称。此会转入彼教，有钻圈跳圈之号。居民不敢告发，地方官不甚置意，愈聚愈众，难保日久不滋生事端。”可见这些地区的丐帮已具有严密的等级制度，定期聚会，并有黑话暗号，各个



木偶表演



城镇景象，相对于乡村的贫穷，它们自然成为乞丐的乐土。

丐帮之间划分势力范围，进行有组织的强行乞讨活动。

湖南的“孤老会”

道光十年（1935），湖北江陵县人郑老鼠在湖南澧州、安乡边界与阿弥子等人纠约八十八人拜会，以会内之人孤身者居多，取名孤老会。分南北二字派，由郑老鼠、阿弥子分别管束。同伙之人，皆须允其于家中躲避。南方派窃得财物，交郑老鼠变卖，北字派窃得财物，交阿弥子变卖。所得钱文皆由郑老鼠作三股派分，郑老鼠阿弥子共得一股，行窃之人得一股，存一股留作帮助照料其他人之用，倘被官差拿获，不许逞凶拒捕，不许扳供同伙。如遇村民欺凌，同会之人互相通知，以便帮助。这些只许偷窃，不许抢劫、不许拒捕的规定，其精神实质与边钱会完全一样，反映了窃贼的共同心态。孤老会按南北字派分脏的结会方式，后来也为其他乞丐、窃贼帮会所吸收，故亦称为“南北会”。

上述种种会党组织都以乞丐为主要会众成员，故而我们将其作为丐帮之一类，但它们是特别的一类，因为这类组织无论就其组织目标、群体活动，还是组织规范都与标准的或典型的丐帮相去甚远。边钱会、罗筐会、孝义会、红黑会、孤老会、花子会等组织与其说是丐帮之一类，

毋宁说是会党之一类。这些组织的活动目标、内部组织结构与哥老会、天地会等帮会组织颇为相近，在此我们仅将其论列，以便读者全面了解。下面我们重点分析的丐帮组织，则以第一类为主要对象，间或涉及第二类，即官办丐帮或亦官亦民的丐帮组织。



三　丐帮的特质

①以首属关系为核心的初级群体

丐帮作为一种民间自发的群体，是乞丐者流在其长期的行乞生活中为着某种工具性需要（如乞讨的便利、乞讨资源的分配、互助互济、形成某种集体的力量等等）和表意性需要（如切磋学习、感情交流、相互慰藉等等）而自然形成的。就此而立，丐帮有类于社会学上的所谓的“初级群体”或“首属群体”，按照美国著名社会学家库利和米德的说法，初级群体或首属群体是人们在长期社会生活实践中自发形成的，它以血缘关系、感情关系、个人关系为人际交往—互动的主要关系形成，由引在群体内部形成带有强烈人格色彩的初



旧学堂

级关系；这种群体以约定俗成的习惯为行为准则和规范，它是人类生活中最初始的、最基本的群体形式，家庭，邻里、村社、宗族、公社等等可视为初级群体的典型代表。

如果我们以此为标准来剖视丐帮内部的群体结构，它显然是带有浓厚的初级群体特质的一种社会群体。

首先，从丐帮形成的途径来看，它是自然形成的。

丐帮是众多乞丐在长期行乞生涯中为着自己的生计、为了维系共同的生活方式而联合起来的。这一过程大约在宋代前后即已完成。乞丐者流从零散的、游动不定的、个人的行为发展形成为结帮成伙，以某种集团行为出现于世上，其间没有外力的强制与干预，也不是社会为了某种特定的功能目的而人为加以组织，它纯粹是自发的、自然而然地形成的。当然，贫困的普通化、城市的日益世俗化、商品经济的发达、乞丐队伍的扩大、其他秘密民间会社之兴起都对丐帮之形成产生了影响，但这些因素只是以环境条件的形式对丐帮形成提了一种背景和土壤，创造了一定的机会，至于丐帮的形成，则主要是——乞丐在长期的同质活动中，经长期的互动交往而自然形式的，而不是社会外力强制的结果。

其次，从丐帮内部的成员互动关系来看，它是一种以首属关系为主的社会群体。

丐帮虽有丐首，或曰丐头、杆上、团头、甲头等等，丐头与



旧社会时蒙古民居

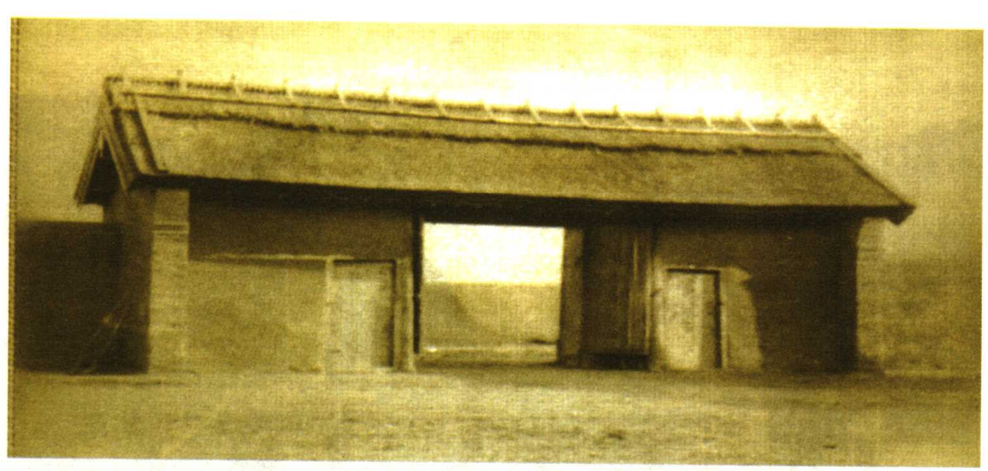


旧时交通

普通成员之间也有严格的等级关系和权力隶属关系，然而这种等级权力关系多以宗法式或类亲属关系出现的，并非正式组织的政治分层关系，丐头与普通成员的权力关系来源于宗法权威，而不是政治体系的赋予。因此是非正式的、不甚严格的。除丐头而外，众多丐帮成员之间没有明显的地位身份差异，他们多以兄弟相称，以辈份为序排列尊卑，成员间的交往互动以随性的、个人的方式进行，较少受到成文规范制度的约束，人际互动呈现出浓郁的人格化特征。因此，丐帮成员间的关系是一种典型的首属关系，丐帮正是基于首属关系而结合起来的一种初级群体。

最后，从丐帮内部的群体规范来看，其行为规范是不甚严格、不甚正规的。

各类丐帮虽然都有种种帮规、准则、条令、禁忌等行为规范，这种规范用以强化帮内群体成员的和睦稳定，禁止其成员的偷窃、抢劫等越轨行为，以及有关行乞地域、方式的明确规定。不论这些规



旧时村庄大门

范的内容如何、繁简程度如何，它们都是约定俗成的，口耳相传的，并以某种非下式的方式在丐帮内部实行。在实施的过程中，各类规范受人为因素的影响较大，条款的可塑性较大。这也迥异于正规组织的制度规章，正式组织的制度远较此正式、严格。

由此，我们可以认为，丐帮是一种初级群体或首属群体，或者说是一种带有明显初级关系色彩的社会群体。

②帮会与行会的特性

丐帮者，乞丐之帮会也。仅从字面上就可以说明乞丐的组织是具有帮会性质的，事实也确乎如此。

帮会是一种秘密会社或秘密社会团体，它是一种带有自己鲜明亚文化彩色，甚或带有明显反文化色彩的社会群体。作为秘密会社的帮会组织形成于宋代以后，大盛于清代，明清两代是中国古代帮会组织蓬勃发展的时期，当时的帮会组织名目众多，形态各异，至明清之交，形成北方以白莲教为核心，南方以洪门（即天地会）为中心的两大全国性帮会组织系统。

综合考察中国古代帮会组织的结构功能特征，我们发现，尽管它们形式多样、名目繁多，但在群体意识、群体结构、行为方式等方面都有一些共同的特征。

从群体意识上看，维系帮会组织的精神理念是“平等”观念，这是在不平等的现实社会中广大民众一直向往的社会理想，在各种民

间帮会社团中，“平等”理念是吸引他们、使他们聚合在一起，支撑他们活动的精神支柱。

从组织结构上分析，中国古代帮会组织都是一种“类亲属结构”的群体，以社会学概念言之，则可称之为一种首属群体或初级群体。陈旭麓先生说，在中国历史上，会党组织（即帮会）是与家庭组织、行会组织鼎足而立的平民社会的“第三种社会组织”。这种“第三社会组织”就其群体组织结构而言，是介于家庭组织与行会组织之间的。既有家族组织的结构特征，又具有某些行会组织的结构特征。质言之，在各类帮会社团内部，成员之间的关系既有类似血缘班辈的长幼尊卑之序，又有行会中师徒弟子的等级次序。成员之间上下等级以类亲属的班辈排定，整个组织内部又概以平等的类亲属关系相维系。《三国演义》中的“桃园三结义”与《水浒》中梁山泊头领兼兄弟的体制可视为其理想的结构模式。

从功能作用上看，中国古代帮会组织都有其特殊政治诉求，那就是实现平等理想，有如天地会堂前贴的对联：“忠义堂前无大小，不欺富贵不欺贫。”“自入洪门之后，你父母即我之父母，你兄弟姊妹即我之兄弟姊妹，你妻我之嫂，你子我之侄。”“入彼党伙、不携赀粮，穿衣吃饭，不分你我。”同时，帮会组织还承担着社会生活的互相扶持，互相救助的保障功能。如白莲教称入教为“在里”，同为“在里”之人，则“有患相救，有难相死，不持一钱可以周行天下”。在封建社会中，广大民众不仅在政治上毫无权利，经济上也常常是赤贫无靠，各种帮会组织正是满足了广大民众的这一需求，在政治上满足其平等的需求，在经济及社会生活上提供一些保障机制，故而广大民众乐于参入其间。孙中山先生曾精辟的指出，明清帮会社团“其团结团体，则以博爱施之，使彼此手足相顾，患难相扶，此最合夫江湖旅客，无家游子之需要也”。这是对帮会组织社会功能最生动的诠释。

综上所述，我们认为，丐帮是一种以乞丐间首属关系为结束而组合起来的初级社会群体，它是乞丐在长期的同质活动中自发形成的，它传载着乞丐亚文化，表现了乞丐的基本行为特征，它既具有帮会式的社团功能，又具有行业协会的功能。



四　丐首

丐帮的首领通常称为丐头或丐首。丐帮因地而异，种类繁多，丐头的名称也五花八门。京城丐帮称其首领为“黄杆子”、“蓝杆子”，华北地区的丐帮“穷家门”，其首领则称“当家”，其中小头目又叫“篓子头”；东北地区“大筐”的首领名为“落子头”，还有“团头”、“甲头”、“头牌”、“掌门”、“花子头”等等，名目杂多，不一而足。丐头是丐帮中地位最尊显的人物，他们的行为、生活既带有乞丐亚文化类型的某些特征，又与普通乞丐有明显的区别，他们的行为取向、生活方式更多地是接近主流文化的，分析丐首的行为与生活，有助于我们进一步考察乞丐文化的多层面、多样化表现。

①富埒王侯的生活

丐帮是一种自发的初级社会群体，其首领的产生也有其独特方

乞讨的孩童



旧时乡村

式，早期丐帮的首领究竟是如何产生的，今天已难详知，清末民初的丐首，据学者的研究，其产生方式不外以下三种：

其一，乞丐们自己选拔推出来。

这类丐首大多是身强力壮、财力过人的强人，或者是流氓恶棍，行事蛮横无理者，他们以材力、声威、恶势力震慑了众丐，从而为众丐所服膺，被推为丐首。

其二，破落的世家子弟。

有些达官显宦、巨商富贾其兴家时显赫一时，其后子弟一代不如一代，终至家道败落，有些破落的世家子弟有纨绔之气而身无长技，最后也不得不沦落为乞丐者流。由于他们很有些吃喝嫖赌外加烧大烟的本领，靠着旧日的中上层社会关系，又多少有点文化。使他们顺理成章地成为乞丐者流的“精英”分子，甚至丐中“豪杰”，乞丐乐得利用其势力，拥戴这些“精英”执掌丐帮权柄。

其三，世袭者。

在官办丐帮中，丐头多是世袭者，如乞丐处之“团头”，卑田院之“头牌”，养济院之“院长”、“甲头老板”等等多系前任丐头的儿孙或由其指定的继承人，这种丐头往往一半是乞丐身份，一半是官府身份，拥有更大的权利。



富家大院

作为丐帮的头领，丐头虽然也脱不了乞丐的身份。但是，他们实际的经济地位和政治地位却远非普通人所能比，更不用说乞丐了。他们有妻有妾，生活丰足，虽名为丐首而富于平民。他们个人生活阔绰，常有朝歌弦舞之乐，每逢年节以及个人寿庆婚吊，其举事用度之排，不仅超过普通民众，而且可与富户商贾比肩。例如广州丐帮——关帝厅人马的丐首陈起凤就是这样的。陈起凤的个人生活，在当时的社会可以说是相当豪阔的，他住在华林寺的一间精舍时，有几房妻妾，分住在附近的民房，他经常穿着纱绸衫裤，佩上金表金链，裤头挂上了许多古玉，手执长烟筒，有时要登门向人道贺时，则另有长袍马褂，俨然阔商富户。当冬天到来的时候，陈起凤嗜爱狗肉，经常率其门人到河南隔山一带，大吃香肉（在广州，狗肉一名香肉），食必尽一大肥犬，并邀当地众“贤达”而有同嗜者大醉而归。

清人彭岵孙在《帝京十二咏》中专门有一首《丐诗》，描写丐

头的生活，其诗云：

贤达且乞食，况彼饥寒天。
淮阴非漂母，馁殆城南隅。
所嗟京北瞎，猖厥容此徒。
其魁拥巨万，抱妾衣玑珠。
不逞亡赖儿，百十行与俱。
诣市任颐指，攫取蔑敢呼。
沿巷有风母，叩头牵人襦。
不避司隶仗，反骂司阍奴。
道逢谨趋让，诸公正当途。

这首诗生动地描写了一个丐头的嚣张面目。你看他坐拥百万钱财，鲜衣华服，拥妻抱妾，倚香偎翠，简直如王室侯门中人一般。再看他出门，带上十上百个无赖光棍，倒像官府衙门行巡一般，浩浩荡荡，煞有介事。即使遇到官府中人，假如被他们估量出了底细，丐头就买你的账，至于那些看守门户之类的仆役，更放不进他们眼里，泼口便骂，倒像是轰狗一般。所以这帮人一上街，路人便像撞看了丧门星、吊睛亮一般，躲避唯恐不及，其恣肆跋扈，一至于此！

②无赖魁首、宗法家长

丐头的这种富比公侯的个人生活，得益于其在丐帮中的特权地位，源自于他对丐帮之众多成员的压榨与盘剥。乞丐是一群赤贫无靠的人，但丐头的位置却是大有肥水可赚的。丐头统辖一群乞丐，他本人一般是不必亲自沿街行乞的。其个人收入除了照例向帮内众丐收取定额之外，更主要的是向势力范围内的店家铺主住户分摊年节例钱，就像一方的里甲保长一样，挨户抽税，以换得其“照顾”，即届时可免去众丐上户滋扰。当然，他们一般只挑选店家，尤其是那些生意红火的店家，预先该好价钱，照单收付。平常百姓人家一般不抽，任由丐徒散乞零讨，只是逢到哪家婚丧庆吊之事，丐头便出面讨喜钱。丐头一旦收款，便在这家门口贴上一张纸揭，或挂上一根皮鞭，或杆子，或旱烟管之类权杖凭信物，上书“贵府喜事众兄弟不得骚扰”之类字样，名曰“罩门”，有了罩门，就像有了特赦证书一般，帮内乞丐见了罩门，如小鬼见了“姜太公在此百无禁忌”一般，便须退避三舍。不过，如果店家事主不懂规矩，或不愿花钱，到时准有众多乞丐前来搅扰，他们也不动粗，只是挤在门

前有碍观瞻，甚至恶言相戏，让你生意难做，喜事不喜，你就是报官，官府也拿他们没辙。

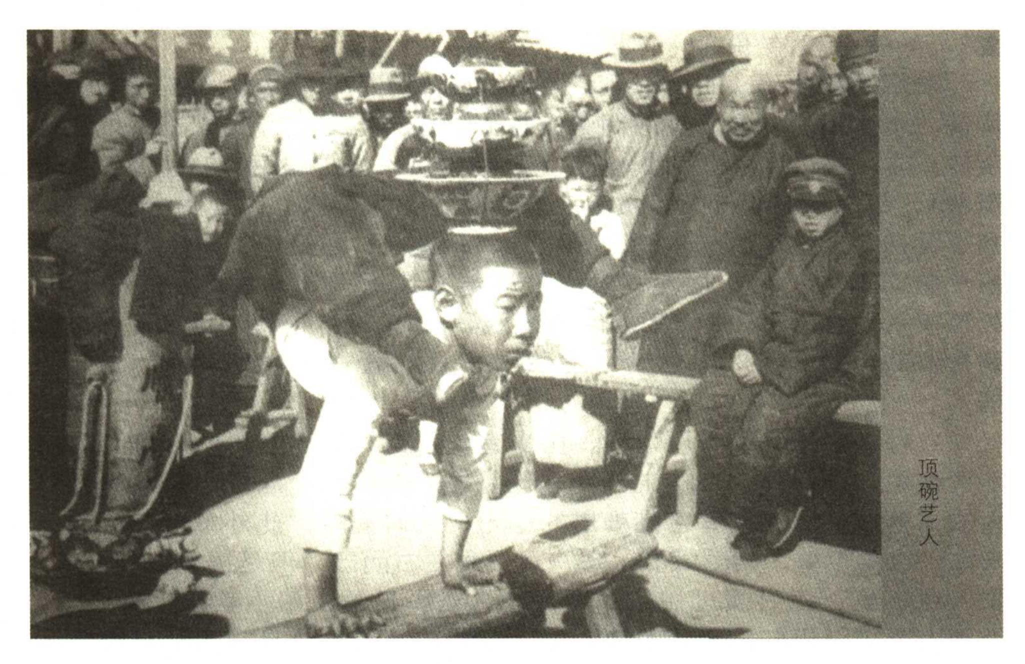
通常，丐头一年只出门乞讨三次，一是端午节，一是中秋节，一是年关。这三个节大致平分了一年的时光，他们大驾光临时，身边带三四个喽罗，仿佛是一地方里正保长一般。

花子头权势很大。例如某大户人家办喜事，不管是结婚或祝寿，一定要把花子头请去坐上席，求他关照。花子头或西装革履，或长袍马褂，到了东家先把龙鞭挂在大门外。花子们来了，一见门外挂有龙鞭，知道头头在里面，不敢撒野猖狂，东家给多少算多少，不给就走。若是东家没请花子头，或是得罪了他，他便把诸行乞丐召来，进行一番布置，按照各班组，分拨轮流到办喜事的人家去搅闹，什么不吉利唱什么，给钱也不要。因为花子头打了保票："一天的饭钱花销由我拿，闹出事来我担着！"

东家一看事情不妙，赶紧拜托"劳头忙的"前去找花子头说情这"劳头忙的"与花子头往往有关系，或许是结拜兄弟，或许是洪



旧庙会



顶碗艺人

门袍哥，青帮同参。有时“劳头忙的”有意不请花子头来，事先作好了扣、到时就派人来捣蛋，闹得东家无可奈何，“劳头忙的”再出面说和，花子头价码要得很高，经过几番周折，基本谈好了后，还是要把花子头请到厅堂，待如上宾。东家承诺派人把款送到花子头指定的地点。这笔钱分二、三、四，或三、二、五份，即“劳头忙的”拿三成，参加的乞丐拿三成或二成，花子头拿四成或五成。这种敲诈生意在丐帮内叫作“吃大头”或“吃肥羊”。

丐头深知乞丐的庸劣习性与痞棍无赖行径，也深知民间对此等庸劣痞棍作风的痛恶与无奈，于是，他就以调停之名行敲诈勒索之实，从而大捞其利。由此发展出所谓“包鞭”、“贴葫芦”等例讨名目。众丐按例上门索钱，丐首坐收其利。

例如，黑龙江双城乞丐处的团头就是这样在事主人户与众丐间居中调停，当地每逢婚丧嫁娶以及寿庆之典，都有乞丐处的“杆子”（鞭子）挂在大门两旁，可以避免花子拥到门前讨要，事完之后按天数计算，付与团头儿“弹压”报酬费。若同一天办婚丧事有数家时，团头儿得的赏赐就很可观了。尤其逢丧主作“点主”时，须用花子作执使，团头儿得赏赐就更多了。这个收入全都进入团头儿私

囊，众丐是没有份的。

泉州丐帮的丐头有一专利，俗呼“褙火照”，即用4 ×3 寸的绿纸印就“水德星君”像。神像两旁分别印“姓宋名无忌，火光速入地”的字样，往人家门口两边各贴一张，每年年底贴一次，贴后向户主要钱（火照费），每家多者给一角，贫者三分亦收，不太苛求。因他集少成多也，到了民初，外地丐首向本地丐首看齐，每逢红、白喜事、及年关亦皆贴葫芦单而索款。除此之外，泉州丐帮帮主还有一笔大宗收入——“贴葫芦单”。此单乃一张木版印的小纸条，上印一个小葫芦，内写“兹领到贵府钱千百十文，前去分散五院流丐，不敢一人到此来扰，立此为据。”

当时，泉州城中人口众多，婚丧喜庆，都是乞食求讨的好机会，倘不请帮主，则散丐一个接上一个来乞，主人势将难于应付，故宁愿花较大的一笔钱，以免门庭塞满难堪的乞丐，大碍观瞻。此外每逢四日帮主来贴一次葫芦单，索款颇低。每户只一角左右而已，但是挨家挨户地贴，收入也不少。正月须过初五才可行乞，这段日子由帮主款待丐者生活，否则人家可以扭打。至于每逢普度，重普或其他小节日前后则令所属诸丐，略分角落，挨户求乞，但以不过分扰民为度，人家亦无甚怨言。寿庆之家如不通过丐帮帮主，擅自许愿，发放乞丐银两者，常惹上许多麻烦。

可见，丐首实则是最大的痞棍和敲诈犯。

广州丐帮——关帝厅人马也有类似的情形，名之为“例捐”，也由丐头陈起凤出面处置。

过去广州民家对于凶喜二事的喜钱（即例捐），懂事的人家，是在事先送到关帝厅的乞头处去，领回一张上书着“附城花子陈起凤”的条子贴在门口以避免乞丐的滋扰，至于送给例捐的数量，富贵人家大约四五元，中等的约两三元，贫苦的一元数角就可以了；如果不懂事，等到乞头亲自来到门上恭喜时，那就糟了，他认为“唔俾面“（不赏脸的意思），就会乘机勒索，若不能如愿以偿，他们就一声号令纠集群乞在门面闹不休，这时你就是叫警察来干涉也难以解围了。

根据关帝厅的惯例，这笔喜钱是分作五份的，丐头占一份，群丐占三份，其余一份就归当时那个段警的。乞丐们领了喜钱之后，就每天来替你打扫门前，在此期间有外人敢来滋忧，他们就会代你赶跑，保证无事故发生，一直到你做完了事为止。

丐头是一种权威型人物，在丐帮内部拥有绝对的权威，在处置帮内众丐之间的冲突，处理帮内越轨或其他违规行为方面也具有最终裁决权，他们以“杆子”或“鞭于”为权力凭据，依此对帮内众成员实施权威型统治。比如帮内甲丐与乞丐争夺地盘不可了断，“起诉”上来，“杆子”受理之后居中调停，一经决定，不得违反，否则将受到“杆子”的惩处。再如，遇到人家有喜庆大事，“杆子”或丐头便代表全体丐民前往收取捐额；至于帮内成员有生疾病的，丐头也负责指派手下买药服侍，直至病愈为止，如有死亡，也须出面集资埋葬，或报警送官……可以看出，丐帮内部管理自有其固有程序，俨然是个地下王国。

关于丐头的权杖——“杆子”或“鞭子”有种种传说，据称，京师丐头所用之杆子是朱元璋所遗。当年朱元璋尚未位极人寰时，曾经困顿落魄，沦为乞丐者流。某次遇到二个乞丐，幸得他俩施以衣食，朱元璋才免于饿死，后来朱登上帝位，不忘二丐救命之恩，特意诏示天下，寻访二丐，居然被他找到了，召入皇宫，欲加官进爵。不料二丐闲云野鹤惯了，谢绝为官，决意乞讨终身，朱元璋也不相强求，特赐二人

婚嫁图



各持一根一尺长的木棒，棒上缠布，垂有穗，一色黄，一色蓝，赐名曰："杆"。从此，这二丐仗着这根木棒，讨遍天下无人阻碍。衍变至后来便成为丐首领权威之象征。有些杆子不便携带，就以一根极粗极长的旱烟管代行其权威。

乞首的权杖除杆子外，还有鞭子。

这条非同寻常的鞭子也有一则传说。据称：当年唐明皇被奸臣迫害，化装逃出宫殿，流浪江湖，落入讨要的乞丐群落，交下了不少丐帮朋友，成了花子们的崇拜者，当上了花子头。不久他的皇帝身份显露，众乞丐跪拜真龙天子，发誓要为龙头大哥报仇。唐明皇说："有朝一日，重登宝殿，定要把所有奸臣坏人杀掉，让咱们穷哥儿们扬眉吐气！"丐帮兄弟们问："到那时您还能认识我们这帮穷哥儿们吗？"唐明皇为了不忘共患难的穷哥儿们，用皮条编制了一根圆桶龙形的黑皮鞭，起名叫"龙鞭"。然后把"龙鞭"挂在墙上，双膝下跪发誓道："这把鞭子上打官、下打臣，亦打丐帮变心人。我登基后若变心，你们任何人都可用这把鞭子打我，打死勿论。"唐明皇留下这根龙鞭，并被敬奉为丐帮始祖，千百年沿袭下来，乞丐们见了鞭子又敬又怕。丐头手中的皮鞭，既是其权力的信物，又是专治乞丐的刑具，帮中乞有人犯了帮规，轻者驱逐出帮，赶出本地，重者打死勿论。

"杆子"、"鞭子"的传说当然不足信，那不过是用皇帝的"天威"来强化、神化丐首权威的政治伎俩，这是封建君主专制政治的惯用伎俩，丐帮也东施效颦，借来强化自身，今天看来颇觉可笑，在当下那种政治文化中，此种伎俩却是行之有效的。



五　群体活动

丐帮是乞丐的群体，乞丐自加入丐帮以后，其活动就具有群体性和规律性，无论是行乞的地域、时间，还行乞的方式都较单个的乞丐有所不同。作为一种群体，其活的场所、形式、时间都有自身的规范性。比如京城丐帮的活动有专门的隐语用以标识，"杆头"和众"花子"聚会的地方谓之"攒儿"，有什么事都在"攒儿"上解决。为了约束门中人，丐帮也有约法三章：第一，凡是本门中人必须尊重"杆"，要做到见"杆"不讨，不做非法的事。第二，不准借端生事、仗势欺人。做生意时只准对方起火，不准自己着急。

第三，爱护前辈遗产，有饭同吃，有钱共用。不遵守规章者，即开除出门户　。

要把握丐帮的活动特征，首先必须搞清楚丐帮群体基本规范。

①群体规范

丐帮门派众多，因地而异，各地丐帮都有各自的群体规范，对这些规范细加梳理，我们可以从异中见其同，从各种不同名目的规章中寻找到一些共同的准则。

大体说来，丐帮要求乞丐在行乞时不许偷盗，不许妄说，不许妄听人家言谈，上门行乞者只能在大门口或靠门框，不许过院中影壁等等。在河南，丐帮有“三不留”的行规，即回家不留，当兵不留，另行谋生不留。还有几不准的规定，民国年间汉口的丐帮有一套较为完整的帮规，可以视为丐帮群体规范之典要。汉口丐帮有帮规十款，是严禁帮内成员违反的禁条，具体如下：

(1) 越边抽舵。指偷乞丐住户周围人家的东西或偷乞丐同行的东西；

(2) 顶色卧莲。指嫖同行之妻；

(3) 点水发线。指充当内奸进行告发；

(4) 引马上槽。指暴露了所做之坏事；

(5) 溜边拐将。指借同行的东西不还或拐走别人的徒弟；

(6) 挑灯拨火。指在同行中挑拨是非；

(7) 欺孤傲相。指欺压同行中的老弱孤残人；

(8) 遁逃扯谎。指欺骗自己人而逃跑；

(9) 偷言耳哄。指偷听别人私话外传；

(10) 迷糊吃大。指讨得的钱财不公开交出。

犯了以上条款，轻则罚跪，用荆条





街头行乞的青年

打耳光；重则割舌头、剁手足、挖眼睛，甚至装麻袋投江、活埋。

丐帮的这些群体规范突出强调了内部稳定团结，这与其他秘密会社并无二致，不同的是，在丐帮帮规中，强调其成员不得犯法越轨，不得与社会发生冲突，这说明丐帮组织把自己的活动限定在社会礼法许可的范围内，这也足以表明，丐帮只是一种亚文化群体，而不是一种反文化群体，管它后来演变成什么样，至少参入其中的行为主体的初衷是如此的。丐帮之称为“穷家行”。有时自称为“情理行”，意即他们是讲情理、懂规矩的一批人，也说明他们是谋求与社会的融和，而不是冲突，更不是反叛社会。

②加入仪式乞丐要进行群体活动

首先必须获得群体的接纳，取得丐帮成员之身份。获得丐帮成员之身份与否，对个体乞丐来说是事关重大的。因为在丐帮各自的范围内，一般不准外来乞丐乞讨，如有发现，则由丐帮头目出面处置，先问其有无“帮口”（指是否入了丐帮），若自称是丐帮同祖，接着就互相“清谱”，各自说出自己从师的文武先生的姓名、地址以及“上三代”（师祖、师父、师叔）、“上下襟”（即师兄弟），查问无误后可款待三天。若是未入帮者，则令徒弟赶走、毒打。



讨饭的婆孙

加入丐帮是要有一定的仪式的，以显示其正式、庄严。而具体程序则各不相同，如泉州，为丐者要入丐帮，则应先交一笔入帮费，并当众向帮主宣誓遵守丐帮规章制度。并将乞讨所得悉数上缴，遇有特殊任务惟帮主之命是从。平日乞讨所得缴交帮主财物，遇到风雨无法行乞时，帮主须维持其生活，且给以集体居住的权利。约定之后，帮主即将红线在其“加字”（草袋）底缘缝一环，人家一看便知他是入了丐籍，不敢随意加以侮辱，倘遇到乞丐违反帮规法纪，应加处分时，亦应先将“加字”高高挂起，然后加以处罚。盖挂起了“加字”，就是先尊丐帮首领之意，倘不挂，妄处罚，帮主必带群丐与之交涉，索取赔偿，非花巨款难以平息。因此泉州人说“乞食要做‘加字’，就要串底”。要是未经“串底”的乞丐被人欺侮，就只好自认倒楣了。



民国初年贫苦老妇



由于丐帮是一种带有行会性质的组织，其内部成员关系多以师徒关系的形式出现，所以个体乞丐加入丐帮往往又以拜师仪式进行，拜师仪式便成为丐帮内部的一项重要的活动。在丐帮中，收徒拜师比其他行帮要简略些。没有具拜师帖、契约合同一类的繁文缛节，但须有同行二人引进，亦即介绍。这两名介绍人，行语称“文武先生”。老师称“当家的”。徒弟行名皆称“二”，如姓张就叫“张二”，姓李叫“李二”。重姓者，依拜师先后或年龄大小，在“二”前加“大”或“小”称之。

行拜师礼时，老师、壶客（类似“总管”或“二当家的”）、文武先生必须到场，同行诸人也要尽可能参加。参仪也是拈香、磕头，先拜范老祖，再拜老师，仪毕，一同吃喝一顿。馍是大伙讨要来的，拣好的吃，再花钱弄几样菜，打点儿酒，就是一次美餐了。司仪和向老师敬酒者，必须由壶客充任之，别人不得僭越，以示郑重。



乞丐，中国古典艺术中的乞丐形象。

例如在汉口丐帮中，入帮先得拜师，拜师前要向甲头叩头认师，得到甲头应允后，就跟着乞讨或偷窃，经过一段时间观察，甲头认为满意时，再交香烛钱，择吉日行“开山烧涨水”（即收徒）仪式。仪式在香堂进行，堂中挂神像，像前点香烛，摆供桌，师父站在供桌旁，下站文武先生。先由师父将一根木棍横于地下，徒弟跪在棍上，师父问：

“江湖很苦，你能吃苦不变心？”

“能！”

师父将木棍拾起再放下。先让徒弟看一下供桌上摆的竹筒、锥子、刀子、旗子和盆冷水等，然后让徒弟再次跪在木棍上。这时由文先生向其宣读“帮规”、武先生教其乞讨技巧，

讲解刑具，最后，师父又喝问：

“竹筒是干什么的？”

“挖眼的。”

“锥是做什么的？”

“穿耳的。”

“刀是做什么的？”

“除六根割鼻子的。”

“水是做什么的？”

“去红的。”（指杀身放血）

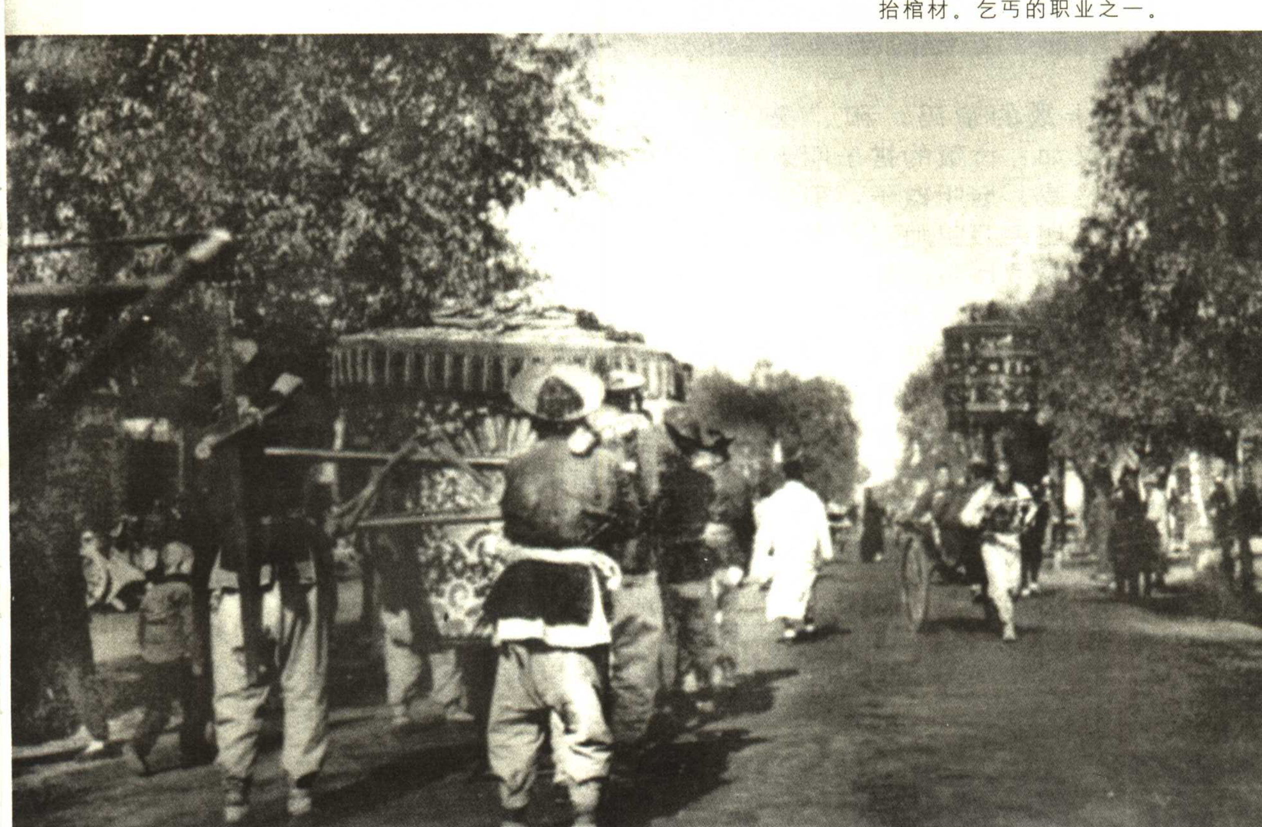
“旗是做什么的？”

“行令的”。

对答完毕，向师父行叩头礼，即收为徒弟，群丐小宴而散。

河北丐帮——穷家行也有同样的拜收师徒仪式。要加入穷家行，得磕头认师。认师即“拜杆”。拜杆时须有三人，即师傅、明师、引师。面前摆一根一尺长的黑红杆，红色朝上，黑色在下。置一壶酒，不用酒盅，轮流用两手抱着喝。给师傅磕过头，即被告知你是多少世，属于哪一门，以及明师、引师各是哪门的，姓什么叫什么；还要有人保证所引荐的人不违犯行中规矩，然后用酒在围杆浇一圈。有的认师摆刮打板、牛跨骨，小簸箩、要饭搭子之类，同样用酒浇上一圈，算是从此进了穷家行。入行之后还要学会行中“春典”亦即黑话，如柳、月、望、在、中、神、兴、张、爱、居，是

抬棺材。乞丐的职业之一。







捡废纸的老人

一至十数的暗码，阳、墨、道、妾，分别指南、北、东、西。其他又如：讨饭的搭子叫老灰，剃头用的镰刀叫轻子，到路旁偷秋叫打洛栽。炮叫礅子，引信叫火苗子，花药叫皮，点火用的火香叫火邱，切菜刀叫师刀，嗓间叫唤头，灯叫亮子，火柴叫进星子，钱叫杵，成吊钱叫干杵，天阴无日叫上漫子或打棚，桌上用的壶叫龙头、碗叫凤尾，袄叫称吉，袜叫汪，鞋叫芦言，吃饭叫上啃，喝酒叫抱瓶，狗叫皮子，等等，多与江湖杂流黑话相通。

乞丐行的拜师收徒，没有“学徒×年期满出师”这一条规定。啥时候徒弟自己也收了徒弟，师傅给买口锅，另起炉灶，就算是出师了。要饭的“本质”是跟着师傅上街讨要过程中，留神观察，模仿而来，既无口授，更无文传。

凡拜师入行的乞丐，每天讨来的东西，都要悉数交公，馍放大篮，钱交老师。一般是住家户给馍，买卖店铺给钱。

钱，讨之不易，为数自亦寥寥。老师收管，平时也不敢轻易动用。只在因雨雪不能上街讨要时，拿出来以救燃眉之急。十冬腊月

尚有衣不蔽体者，到徐府待估衣行买件旧衣。遇到治病，更是花钱。他们“师徒如父子”的观念很深，一行如一家，师傅就是“家长”，这个家是很不好当的。

丐帮内部成员关系既以师徒关系相维系，那么，帮内规范也通过师徒互动模式来实施，成员行为表现的优劣通过收徒数量、出师等形式呈现，成员若违反帮规，也通过师傅惩治徒弟的形式展开。通常，谁的徒弟犯了错，就由谁的老师主持责罚，壶客、文武先生、师叔伯们、师兄弟们均须到场。犯者由师史二人挟其跪下，接着老师即一一质问、训斥，犯者一一供认，并表示受罚“不亏”时，老师遂下令杖责。一开口就是“打二百拐青”，状甚森严。

“拐青”，系行语，即癞丐之柱杖。且“令”出为“山”，概不得求情保免。然又有化解之法。壶客首先开口说话：“犯此过错，行规难容，打二百拐青也不亏。念其已认错愿改，我替他担五十吧！”接着，文武先生、师兄师弟等相继照此办理，或分担三十，或分担二十，二百之数，一时竟能化为零了。但打还得打。老师又说了：“大家分担的都算，但十拐青不能少。”这十下又有“八轻两重”之分。前八下是高举轻落，点到为止，边打边喊数，如旧衙门打板子一般。打到第八下，老师大喝一声：“把拐青给我！”意谓嫌轻，欲亲自打。话音未落，行杖者陡使真力，啪啪两下重击，犯者疼痛失声，遂罢。按行规，老师概不准亲自动手，因徒弟犯错，就是给老师丢了脸，如亲责，盛怒之下难免失手，把人打坏，还得靠大家养活。

③日常互动交往

乞丐的日常活动必然就是乞讨，在行乞过程中，乞丐必然要与帮内同行以及帮外同行发生互动交往，当乞丐作为丐帮特定成员出现时，他们彼此之间的交往都不再是随意的，而是按照帮规进行，由此就形成了乞丐日常互动关系的一些基本模式。同行者见面要先说“辛苦了”，遇不相识者就说“人高腿短”（当取高攀不上之意）。在路上如遇同行盘道，则须说出师傅、明师、引师名字，是几座的人，成为行规之一。因为他们内都是按几座论大小的，长辈的称作师爷、师叔，同辈的称作弟史，也分有等级次序。外来的花子都必须拜访头儿，否则要受排斥。比如本地打板的，见到了生人正在唱着秘讨，他不直接前去搭话，而先打几声竹板，然后唱问：“竹板

打，响丁当，请问相府（对江湖人的称呼）奔哪方？”外地人一见，马上要打招呼唱：“来得急，走得慌，容到柜上去拜望。”要完钱就得立即去头儿那里报到，懂规矩的，一进门就要双手擎首“搭子”口说：“众位相府，清褡子！”在屋里的人，也要以礼相待，道声：“相府请坐，请坐！”外地人要把讨来的钱拿出数点一下，嘴里还说：“今天不错，见不少渣打子（铜钱），还有飞虎子（纸币），大伙用吧！”屋里人忙道：“有钱花。”接着请用茶。

茶间开始追问一番：

“相府从哪来？”

“称不起相府，经师晚，离师昌，不过是个小跑吧！”（小跑：跑江湖年浅，自谦之间。）

“吃谁家的饭？”

“我是某门某家（据说分丁、郭、范、高、齐五大家。外有韩三门），跑某某人的腿（指师傅是谁），抱某某人的瓢把子（指师史是谁）。”

然后又盘问师傅、师爷等情况，如一一答对了，知道是门里人，分外亲热，否则受冷待。

丐帮在长期的群体活动中，形成了一套专属于自己的交往符号——隐语或黑话，这些孢语或黑话是丐帮成员相互交往的重要媒介，是丐帮区别于其他社会群体的重要行为标志。丐帮隐语异常丰富，现撮其要略举如下：

例如：讨饭称挂灯、碎山、坡街、做街。

乞丐又称“花子”、“叫花子”、“打闲的”、“跑腿的”、“吃生意的”、“灰窝”。

丐帮又称“穷教行”、“乞丐行”、“丐行”、“穷家门”、“穷教门”等等，还有叫“理情行”的，意即讲理讲人情的一行。不知是真诚的褒赞，还是似褒实贬的说讽。当然，最流行的喊法叫“杆上的”。

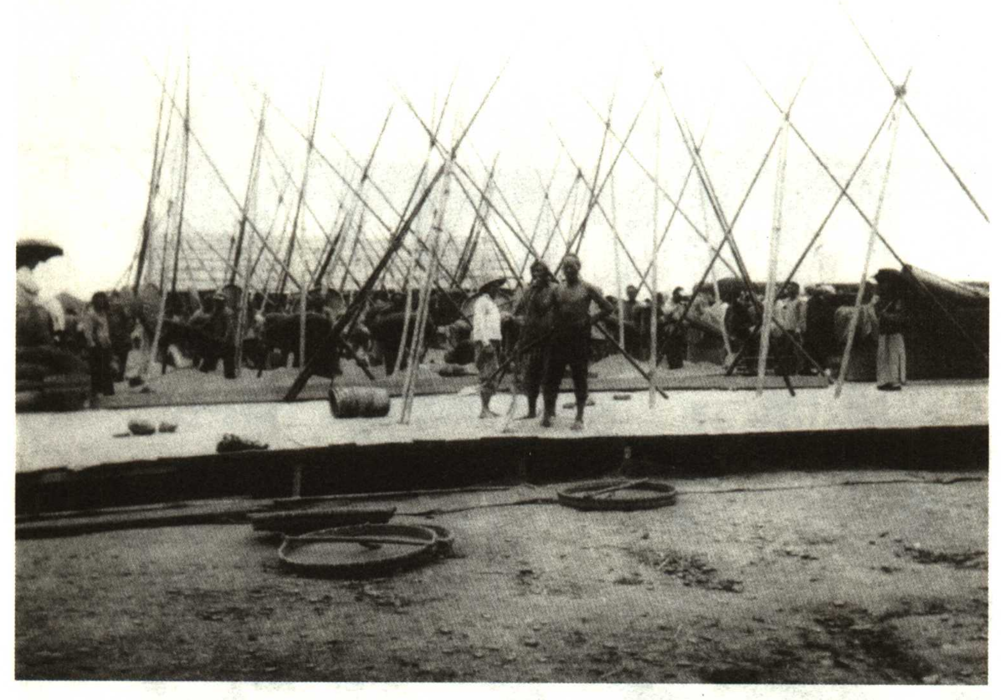
关于钱和数目的隐语：

现洋叫“局面”，零儿叫“吏嗦”，钱的总称为“杵”。

一曰“流”，二曰“月”，三为“汪”，四“宅”五“中”，六曰“申”，七曰“兴”，八为“张”，九“爱”，十“菊”。百为“牌”，千为“千”，万曰“垛”。南“阳”，北“列”，东“倒”，西“切”，是为四方之称。



乞丐行乞的集市



.旷场工。乞丐的社会职事场所之一。

哭诉求讨称“诉冤党”。
托神求乞称“童子党”。
耍猴求乞称“耍老子”。
耍蛇求乞称“扯溜”。

乞丐们行乞的地方，行乞的道具了都有相就的专门名称，例如：

乞丐们时常光顾之地和旅店，江浙一带称“凉亭”。又称“风凉窑子”，有的地方又称“川心子”。

神庙或祠堂是乞丐时常栖身之所，故而乞丐对它们有重新的命名，或称“华堂子”，或称“阴堂”。

蛇是乞丐行乞的重要道具和帮手，称为“地龙”。耍蛇之丐称为“扯溜”，单称被耍之蛇为“溜头”。有些乞丐自己不会捉蛇，便向捉蛇人租蛇来玩。这样的蛇叫“当头”。自己捕来的则叫“木关货”。当众玩蛇求乞叫“献庆隆”，藏蛇的袋子叫“乾坤袋”。

玩得不好被蛇逃走了，叫“溜真诚”，更糟的是将蛇玩死了，叫“倒溜”。

猴子也是乞丐的重要伙伴，称“老子”。耍猴子丐称“耍老子”。叫猴叩头称为“献桃子”，耍猴有所得叫“有响头”，反之叫“无响头”。锁猴的铁链称为“长命”。

各种不同的乞讨方式也有特定的称谓：

唱春求乞谓“唱响子”，小锣谓“响子”，小锣板谓“敲响板”，店家谓“高铺子”，掌柜的谓“铺头子”，行乞谓“换瓦檐”，所唱的小曲称为“片子”，乡村谓“狗窝子”，住户谓“窑口”，富户宅第谓“高狗窝”。

捉蛇之丐的隐语：

提蛇乞丐称“克地龙”，蛇为“地龙”。

旱烟管为“压寸头”，捉蛇为“缚带”。

坟为“高泥墩”，草泽为“大沟”，

毒蛇称为“辣货”。蛇洞称为“漏子”，蛇窠为“龙庄”。破蛇胆为“取宝”。吃蛇肉为“火敦地鳗”。

向店铺求乞称“换朝阳”。向落家求乞为“换门槛”。在行医卖药的乞丐中，流传着这样一些黑话。据《新刻江湖切实可行》载：医生称“济崩公”，或“扶本”或“苦劝人”。名医称“灯水通”，富医称“汗火”，时医称“丹青”、“竹彩”。眼科称“皮恳”，针灸称“钗烟弯”，诊脉称“弹弦子”，撮药称“配灯”，末药称“暗龙”、“暗灯”，膏药称“圆纸”、“涂圆”，煎药称“煎灯”，掺药称“灯火”、“灯琴”，走动卖药称“跳皮”、“行灯”，小卖药称“丢小包”。卖春药称“派灯”、“取鳖”、“挂狼”，追虫七节称“七节吊”，下针称“叉卖”、“叉党”，丸药称“丸灯”、“粒粒”，扑克黄称“爆工”，挑担卖药称“天平党”，卖丸药称“跳粒粒”，虎撑称“才铃”，卖疮药称“跳十字行”，烧香朝山卖药称“拱党”，“观音党”，京人卖药称“七皮通”，僧人卖药称“三皮跳”。道人卖药称“火头生”、“全真党”。取牙虫称“柴受”，妇人卖药称“拖青”、“板柴”。骑驴卖药称“拖鬼”，撑伞卖药称“昌皮”，戏法卖药称“丁叉党”，排摊卖药称“疙瘩党”，打坐卖药称“毛墩子”，告示卖药称“访僻”，卖假药称“跳将灯”，学医谓之“锁皮”。

如此等等，不一而足。



旧社会时东北民众生活图

④祭祖与年节聚会

民间三百六十行，行行都有他们崇奉的祖师，其中五花八门，常令笑皆非，匪夷所思。比如行走江湖拉帮结伙的，习惯上尊奉桃园三结义为其宗祖，其中关云长尤受崇奉，这是众所周知的。

丐帮既然是一种类似行业的社会群体，少不了也得弄个祖师来装点门面，并且这个祖师还要是个像样的人物。使人感觉到丐帮虽然是一群花子者流，倒还不是没有来历的。如此这般，丐帮的祖师也就“制作”出来了。如同丐帮门派纷杂一般，丐帮的祖师向来也歧说不一，大致有范丹（冉）、窦老、朱元璋、武老二（武松）、秦琼、伍子胥诸位，不过得到大多数乞丐认可并尊奉的是范丹。

既然有了祖师，当然就要供奉祭祀了。在丐帮中，祭祖是一项重要的活动，每逢年节拜师入帮之时，丐头都要率领众丐敬祖祭祖，以此来强化乞丐的身份认同，加强丐帮的群体一致性。京城丐帮“穷家门”在早先每年都有公祭祖师一次，祭礼地点就在北京市西单牌楼北石虎胡同，每到祭祖之时，众丐云集，鼓锣喧天，其状甚为宏大。

乞丐也过“三节”，即端午节、中秋节和春节（俗称过年）。其中以春节为重，到年三十这天，只讨上半天。这半天要得的钱，

不论多少，一概归己。逢年过节，各行各业的徒弟都要给老师送节礼，唯丐帮例外，不但徒弟不给老师送礼，逢年老师带要给徒弟一点压岁钱，但徒弟在年三十晚上给老师磕头拜年是不能免的。拜过年就算“放假”了，可以各自上街游耍了。

花子平时各人讨要的食物和钱财都归个人，到了春节、端午节、中秋节这三大节日，因人们都改善生活，乞丐讨回来的东西也统统归拢在一起，集中起来共同吃用。

过春节时，穷丐行也要吃“团圆饭”，过“团圆年”。酒肉馍菜以至油盐酱醋，均系讨要而来。开封丐行的规矩是，对酒店、肉铺，平时是不上门讨要的，只在三大节各要一次。例如开封的丐帮就有隆重的春节活动，当时开封有肉铺、肉架几十处，每处一次总要给二三两肉，对有名的乞丐头儿，至少要给半斤以上。给的肉当然不是上好的，多为边余“滚刀”之类。开封的酒店就更多。那时还没有瓶装酒，都是散装，每人可以讨要二三斤。丐帮过年时一律吃大锅炖肉，数量不限，论碗喝酒，一醉方休。虽无七碟子八碗，可亦算过得一个肥年了。不过正月初五，不去商店讨要，因那时的商店不过初五不开门。此时主要是去住家户讨要，这比平时好要些，要得的食物也比平时好，馍是白的，也有给剩菜的，甚至还有给带汤的饺子的。头两天还可以，往后就不行了。因有些贫苦居民也加入了讨要行列。有些人家在蒸过年馍时，另做一些花卷馍（白面和高粱面各半，相叠多层，成方形或长方形，表层必为白面）、包皮馍（仅外层为白面，里边全是高粱面），也有蒸纯高粱面窝窝头的，专备打发乞丐用。在年节的聚会宴饮中，乞丐们尽管地享受着生活的欢娱，在那一时时刻，他们那别样的生活似乎也显现出一丝光彩，那一颗颗被扭曲的心灵似乎也恢复了常态，渐渐欢畅地律动起来。





第七章 乞丐文化与国民性

文化现象既是一种共时态现象，又是一种历时态现象。在同一时期，人们往往共享一种文化，即人们拥有大致相近的语言、习俗、风尚、生活方式、价值观念等等，是为文化的共时性。共时态赋予文化以特定的时效性与现实性。同时，文化也可以在时间的隧道中流转、在不同的世代中迁延，不同世代的人们也可能共享一种文化，是为文化的历时性。历时态赋予文化以特有的延续性与继承性。乞丐文化正是这样，它一经产生便开始在社会中传播、迁移、流变，并在不同的历史时期被人们传承衍变，表现出明显的延续性、继承性。

乞丐作为一种亚文化类型的形成远在上古，历经数千年演化播迁，时至今日，余响犹存。乞丐的身份地位、角色形象，乞丐的行乞伎俩、乞丐的边缘劳作形式、乞丐的切口黑语、行规帮规、乞丐的生活方式、行为方式等诸多文化要素仍可以在现今的乞丐活动中窥见其孑遗、在当今的乞讨流浪大军中，上述文化因素的历史痕迹依然嵌入其间。虽说时过境迁，乞丐从外形到内涵已迥异于往昔，但乞丐文化的核心要素仍然被它的传人们所继承，并对他们的行为产生着重要的影响。

乞丐文化在漫长的文化播迁过程中，除对其专属群体(乞丐)产生重



乡间饿童



民国初年时的贫困的乡间少年

大影响外，也对社会其他亚文化类型、其他阶层与群体的行为、价值观产生着影响。按文化人类学的观点，一种社会文化，不论其高下优劣如何，它在社会体系中存在，总会对个人、群体和组织的行为产生某种影响，这是文化播迁功能所使然，是社会化过程所使然，也是社会互动交往过程所使然。按此观点，我们有理由认为，乞丐文化也会对中国传统社会中其他阶层和群体产生影响，同时，其他群体与阶层的文化也会对乞丐文化产生深刻影响，这是双向互动的作用。对于后面一种情形，即社会其他文化对乞丐文化的影响，我们已在第六章作过初步探讨，而对于前一种情形则是我们下文要着力探讨的问题。

前文已反复论及乞丐文化的性质，即它是一种边缘性的亚文化类型的文化，是一种底层民众的文化，一种弱势群体的文化。后来几经嬗变，其群体构成的成分日渐驳杂，其文化面貌和文化特质也相应发生了变化，它由一种底层民众的边缘文化演变为与主流文化大异其趣的另类文化。底层民众的变化、弱势群体的文化一变而为游手无赖的文化，再变而为以庸劣自贱、放逸自任、痞棍流氓为特征的另类文化。并最终定格于此。

乞丐文化集中体现了底层民众穷极无聊的生活真相，也是社会中


街头行乞的老年乞丐

各种庸俗取向、消极态度、懒惰哲学、流氓意识、隐士作风、痞子行径等行为类型与思想意识的集中展现。凡此种种文化特性不仅是乞丐群体的生活写照与精神寄托，也是社会中各种“另类人群”——游手无赖、消极无为、狂放无羁、流氓痞棍等各色人等的行为哲学和精神避难所，乞丐文化由是成为社会中各种不良行为、违规越轨行为的助动剂，各种庸俗恶劣思想的兴奋剂，以及各种颓废消极精神的致幻剂。乞丐文化于是乎在社会中广为发散，影响既深且广，余毒所及，至今未绝。

由此进一步分析，我们发现，乞丐文化所发散的这种庸俗功利取向、消极无为的生活态度、懒惰思想、流氓无赖作派、放浪自任的行为方式、苟且偷安、取巧作伪的心理倾向与国民性中所谓“坏根性”或“劣根性”是颇多相近的。观诸社会生活的实际，可知他们两者确乎是一对连体骈枝，影形相伴，相互影响。中国人的“国民坏根性”中究竟有多少受到乞丐文化的影响，“国民坏根性”与乞丐庸劣习性有多少相同或相近之处，“国民坏根性”在多大程度上应归咎于乞丐文化流毒“污染”，这些问题，我们也将在本章中一一论列。

一　鄙夷与宽容

在中国传统社会中，主流文化（以儒家思想为主导的文化）对待乞丐现象一向是持矛盾态度的。一方面，主流文化对

乞丐的卑贱地位、恶劣习性极端鄙夷，深恶痛绝；另一方面又对乞丐贫困的生活、悲惨的际遇寄以深切的同情。两种态度交织在一起，共同构成中国传统社会对待乞丐现象的基本立场。

①鄙夷之极的文化心态

先来说说鄙视、贱视的文化态度，对待乞丐的这一态度可以说是由来已久。把乞丐定格为社会最卑贱最下作的等级，最早见于《列子》一书关于“乞丐与马医”的典故。说的是齐国有一贫苦之人，常在城中行乞，城里人见他常来乞讨，非常讨厌，大家都不愿施舍，这乞丐没办法，只好到大贵族田氏家中的马厩帮马医打下手作些杂役，以此谋食。那些城里人纷纷嘲笑他，说道：“在马医那儿混饭吃，你不觉得羞耻吗？”这乞丐却不以为然地说：“天下最大的耻辱莫过于行乞，我先前行乞为生尚不以为耻辱，怎么还会认为靠帮马医作役谋生是耻辱的呢！”乞丐自已也认为是天下最下贱的人。在当时人的心目中，马医已属极贱，乞丐还在马医之下，可见其地位之卑下。

在世人的潜意识中，乞丐是地位最卑贱的流品，所谓贱之极也，自然，它也就成为社会体系中地位最卑贱、最底层人士的代称了。例如柳宗元《寄许京兆孟容书》谓：“罕隶佣丐，皆得上父母丘墓。”所谓“罕隶佣丐”当然都是最卑贱的人等。又如章炳麟《驳康有为论革命书》谓：“明之末世，五遭倾覆，下至贩夫乞子、儿童走卒，执志不屈。”在士人笔下，“丐”或“乞儿”皆为等而下之阶层的代称，可见其在人们心目中的地位。而向以豁达豪迈自诩的苏轼，号称“泛爱天下，士无贤不肖，欢如也。尝言自上可以陪玉



湖南大饥荒惨景

皇大帝，至下可以陪卑田院乞狡”(语出自《蓼花州闲录》)。苏轼在此固然是在标榜自己爱无等差的胸襟，然以玉皇大帝遥对卑田院乞儿，正好显现出两者的地位之别、尊卑之差，也真是判若霄壤了。



单头顶人

我国传统社会向有“士”、“农”、“工”、“商”四民之分，而更明确细致的社会分层尚未见诸中古以前的典章制度，只是到了元代，元蒙贵族为了强化异族统治，而对社会等级作了明确的法律界定，虽然这一界定带有很多落后的游牧民族对农业社会的偏见与鄙视，但其分层的基调仍与中原地区的主流文化相一致。据郑思肖《大义略序》中讲：“鞑法：一官、二吏、三僧、四道、五医、六工、七猎、八民、九儒、十丐，各有所统辖。”这里已十分明确地将乞丐置于社会分层的末流。元人谢枋得《送方伯载归三山序》一文也有类似的记载，且说得更透彻。所谓“我大元制典，人有十军。一官二吏，先之者贵之也，贵之者谓有益于国也。七匠八娼九儒十丐，后之者贱之也，贱之者谓无益于国也。”不论是天有十日、人有十等的传统宗法文化的社会分层理论，还是农牧混杂而分的“鞑法”，乞丐都瑟瑟然厕处于末等，乞丐居于社会之最底层似乎已成为主流社会的不易之论。



在此文化定论之下，社会舆论、大众心理都以乞丐为末流下等，都以乞丐身份为辱莫大焉的事，都以沦为乞丐作为警示规劝后人的反面教材。普通百姓的心态是如此，士绅阶层更是如此。宋人袁采《袁氏世范》之《子弟当习儒业》一文，表达

的正是这种文化心态。其文曰："士大夫之子弟，苟无世禄可守，无常产可依，而欲仰事俯育之计，莫如为儒。其才质之美，能习进士业者，上可以取科第致富贵，次可以开门教授，以受束修文奉。其不能习进士业者，上可以事为札，代笺简为役；次可以习点读，为童蒙之师。如不能为儒，则巫、医、僧、道、农圃、技术，凡可以养生而不于辱先者，皆可为也。子背景之流荡，至于为乞丐、盗窍，此最辱先之甚。"在衣冠之士们看来，沦为乞丐犹如沦为盗贼一样，是辱没先人的莫大丑事，万万不可为也。

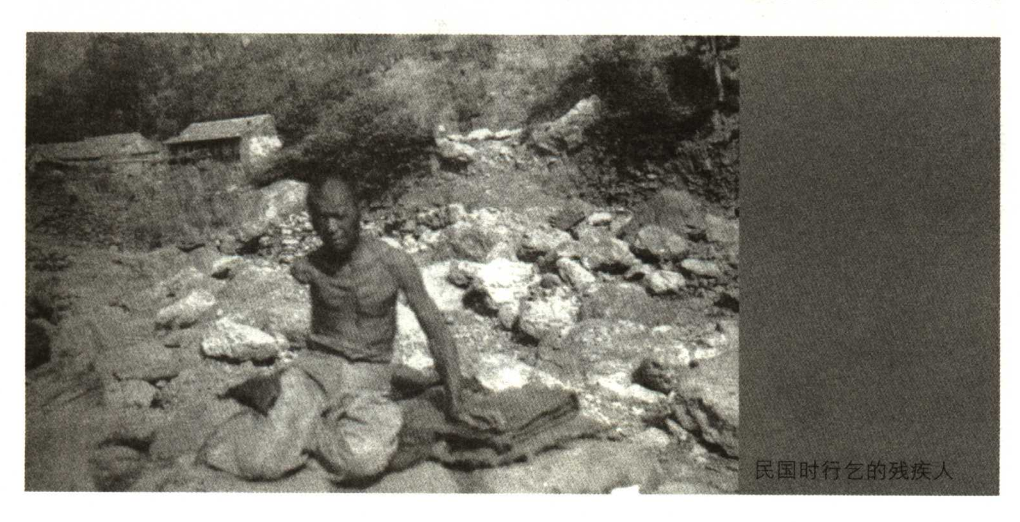
乞丐在人们的心目中不仅是地位卑下，而且进一步言是品性可恶的。这一看法的形成一方面归因于世俗的"笑贫不笑娼"的庸俗价值取向；同时也应归咎于乞丐群体自身的堕落。乞丐由一群贫困无靠、孤弱无助的人蜕变为流氓痞棍杂处其间、坑蒙拐骗无恶不作的恶劣之徒，自然是引人生厌、进而引人生恶的主因。在此背景下，乞丐不仅是最可怜最可鄙的人，也是最可痛恶的人。世人所鄙视的不仅仅是他们那肮脏的外表和卑贱身份，更憎恶在肮脏外表裹挟下的丑恶灵魂，更痛恨他们欺人欺世的伪态与胡搅蛮缠的痞棍相。正如鲁迅《求乞者》所表达的态度，"一个孩子向我求乞，也穿着夹衣，也不见着悲戚，而拦着磕头，追着哀呼。我厌恶他的声调，态度，我憎恶



富裕的乡间孩童，往往与乞丐的流离失所形成强烈对比。

他并不悲哀，近于儿戏；我烦腻他这着哀呼。……一个孩子向我求乞，也穿着夹衣，也不见着悲戚，但是哑的，摊开手，装着手势。我就憎恶他这手势。而且，他并不哑，这不过是一种求秘的法子。我不布施，我无布施心，我但居布施者之上，给与烦腻，疑心，憎恶。”文章入木三分地刻画出了乞丐庸俗、恶劣、矫情作为的行为特征，并且表达了人们对这种行为的“烦腻”、“疑心”与“憎恶”。

在传统社会的人们的眼里，乞丐最初是可怜的，继而是可鄙的，可耻的，终至于可憎的，可恶的，乞丐遂成为一种讽喻咒诅世人的丑恶角色，成为恶果的化身，中国民间谚语有来生为丐的咒词，意指某人若作恶多端，下辈子可能沦为乞丐，以此显示善恶果报的应验。我国传统社会盛行善恶果说法，它几乎成为一种无所不在的民间信仰与大众意识。按此信仰，一个人生前行善事，死后即得善报，或寿终正寝，或子孙显荣等等，反之，若一个人生前多行恶事，后必得恶报，或死于非命，或家破人亡，或子孙沦为娼妓乞丐等等，把沦为乞丐视为“恶果”之一种，这种习俗在我国民间很是盛行，许多文学作品中对此习俗和心态都有所反映。清人“梦笔生”撰《金屋梦》以续《金瓶梅》之故事，篇中人物《金瓶梅》中人物作者“梦笔生”正是依据“善恶果报”的逻辑安排了《金瓶梅》中诸人的下场，有趣的是当年穷奢极欲，醉生梦死的一干淫徒都以沦为乞丐而得到了“恶果”。当年西门庆的帮凶应伯爵沦为瞎叫化子，西



民国时行乞的残疾人





清代农人

门庆的阴魂转化为一只眼的小叫花了，西门庆的女婿陈经(敬)济也以穷丐而亡。很明显，在作者的潜意识中，像西门庆，应伯爵这类恶棍理应得到恶报，而沦为遭人唾弃憎恶的乞丐正是这一恶报的最好体现。通过人物结局的这一安排，作者意在警示读者，休学彼等恶徒，不然尔等也会遭遇同样可怕的下场。

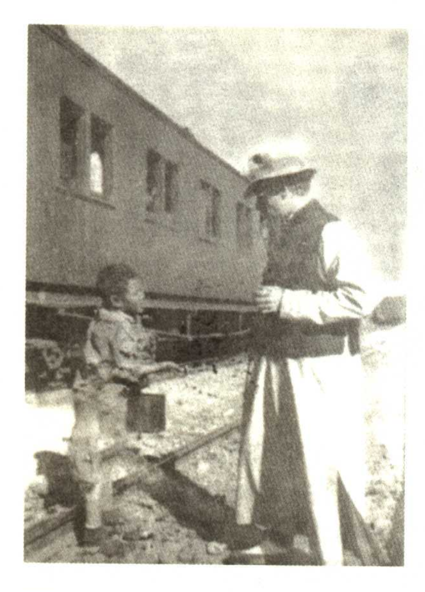
要之，乞丐者流是可怜、可悲、可鄙、可耻的人，又是可憎、可恶的角儿，是世人望而生厌而又望而生畏的人，这便是中国传统社会之主流文化对它的基本态度。

②怜悯宽容的情怀

在中国古代，主流文化对乞丐现象始终是持一种矛盾的态度，一方面鄙视其贱卑的身份地位，进而对其庸劣、痞棍的行为习性深恶痛绝；另一方面又对其悲惨生活深致同情，这有些类似于鲁迅对待阿Q一类人物的矛盾心态，既“怒其不争”，又“哀其不幸”。

“哀其不幸”就会对乞丐生出怜悯之心，乃至宽容体恤之情。中国传统社会对乞丐现象的宽容怜悯的态度基于两种文化心态，一是中国传统文化中富有的深厚博爱精神，儒家思想中的“仁爱”精神，所谓“仁者爱人”，所谓恻隐、同情、关爱他人之心，所谓民胞物与，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼的理念，儒家还推崇禹稷的“己饥己溺”，以及伊尹的“一夫不获若己推而纳之沟中”的精神，等等，都是提倡博爱之心、关怀之情。而墨家也讲“兼爱”，道家则主张“齐物”，也都洋溢着博爱的精神。在此理念的影响下，人们对待乞丐自会生出些同情怜悯和关爱之情，所以古人有“闻乞人歌之门下而悲之”的情怀，春秋战国时期也有许多政治家把

一国之中有无乞丐视为其政绩如何的一个重要指标。由此，同情、怜悯、宽容遂成为人们对待乞丐的一种普遍心态。此种心态在中国历代的文学作品中多有所见，前文已讲过的扬雄《逐贫赋》，即是以乞丐为题材并对乞丐的苦难人生寄以深切同情的佳构，兹引述如下：



车站乞儿



扬子遁世，离俗独处，左邻崇山，右接矿野。邻垣乞儿，终贫且窭。礼薄义弊，相与群聚。惆怅失志，呼贫与语。汝在六极，投弃荒遐。好为庸卒，刑戮是加。匪惟幼稚，嬉戏土沙。居非近邻，接屋连家。恩轻毛羽，义薄轻罗。进不由德，退不受诃。久为滞客，其意若何。人皆文秀，余褐不全。人皆稻粮，我独藜食。贫无宝玩，何以接欢。宗室之宴，为乐不盘。徒刑负赁，出处易衣。身服百役，手足胼胝。或耘或耔，沾体露肌。朋友道绝，进宫凌迟。厥咎安在，职女之为。舍女远窜，昆仑之颠；尔复我随，翰飞戾天。舍尔登山，岩穴隐藏；尔复我随，陟彼高冈。舍尔入海，泛彼柏舟；尔复我随，载沉载浮；我行尔动，我静尔休。岂无他人，从我何求？今汝去矣，勿复久留，贫曰唯唯。主人见逐，多言益嗤，心有所怀，愿得尽辞。昔我乃祖。崇其明德，克佐帝尧，誓为典则，土阶茅茨，匪雕匪饰。爱及季世，纵其昏惑。饕餮之群，贫富苟得。鄙我先人，乃傲乃骄，瑶台琼池，华屋崇高。流酒为池，积肉为崤。是用鹄逝，不践其朝。三省吾身，谓予无愆。处君之家，福禄如山。忘我大德，思我小怨。堪寒能暑，少而习焉。寒暑不忒，等寿神仙。桀跖不顾，贪类不干。人皆重蔽，子独露居。人皆怵惕，子独无虞。言辞既罄。色厉目张。摄斋而兴，降阶下堂。誓将去汝，适彼首阳。孤竹之子，与我连行。余乃避席，辞谢不直。请不贰过，闻义则服。长于尔

居，终无厌极。贫遂不去，与我游息。（转引自曲彦斌《中国乞丐》，辽宁古籍出版社，1994）

文中借与一名乞丐为邻的经历抒发作者对贫苦无靠者的确良情怜悯之情，并抨击了社会的不公正，此文颇能体现中国传统社会士绅阶层对乞丐的文化态度。

南朝梁人王僧孺有一首《伤乞人》的诗，也反映了同样的情感，诗云：

> 少白空扶辙，白首竟填沟。
> 苇席何由足，菽藿不能周。
> 自顾非好乞，行且欲包羞。
> 劳君款曲问，冒此殷勤酬。

如果说上述作品反映的只是士人对乞丐的悲惨人生把寄予的一种仁爱、悲悯的情怀，那么，李渔的作品则从生活方式、行为方式的角度对乞丐的营生予以深切的体谅与宽容。清代戏剧家李渔在其题为《乞儿行好事，皇帝做媒人》的传奇小说中。谈到了对乞丐生活方式的看法，所论独到精妙。李渔认为，乞丐者流是“有所不为之人”，他们是有一定行为目的的人，做事也按自己认为可行的原则，绝不逾矩。所以他们不同于“强盗穿窬”，也有别于“娼优隶卒”。



清末京城内街头乞丐




北京街头贫困的男孩

前者以图人性命、掠人钱物为目的的，后者丧失了人格。乞丐不过是向人索求升斗之需，并不违规越轨。所以世人施之以一两文钱、一瓢羹半碗饭，实在是在成全一个善良之人。李渔认为，如果“人人都把这种心肠优容此辈，不但明去暗来，自身有常享之富贵，后世无乞丐之子孙，亦可使娼优渐少，贼盗渐稀”。进而言之，社会中人“竟该用招贤纳士之礼，一日三吐哺，一沐三握发，去延揽他提，怎么好把残茶剩饭去亵渎他。”这里所表现的不仅仅是一种同情怜悯，而是“优容”、“体谅”、“理解”的情怀，而正是这种理解、宽容、体谅的心态构成传统社会中下层民众对待乞丐的基本文化态度。在此文化态度的关照下，乞丐的角色形象有时也会兀自高大起来。唐人白行简传奇小说《李娃传》，描写了善良妓女李娃与落魄士子郑元和之间曲折而动人的爱情故事，在民间广为流传。元明时期一些剧作家纷纷以此为题改编成戏剧，举如元人石百君《李亚仙花酒曲江池》，元人高秀《郑元和风雪打瓦罐》，明人朱有墩《曲江池》等，虽体例略有不同，人物情节亦稍有更改，但妓女与一度落魄为丐的主人翁之间的动人爱情主题却一仍其旧。在这些作品中，流浪街头、卖艺行乞的郑元和的人生际遇令人同情，其人格形象也塑造得十分完美，观后令人肃然起敬。乞丐的角色形象在此得以升华，它一改那肮脏、丑陋、愚劣的可恶形象，代之以优雅、美好、高

尚的可爱形象。

同情宽容乞丐的文化心态一方面来源于中国主流文化所蕴藏的仁爱精神的支撑，同时，也是基于一种现实利功的文化考虑，即善恶果报的心理。



二 乞丐的庸劣习性与国民的“坏根性”

乞丐文化所表现出的庸劣自贱习性，坑骗不实、流氓无赖行径对社会中其他阶层的行为会产生何种影响，影响程度如何？或者说，乞丐的庸劣习性与国民性中所谓“坏根性”有何联系、有何异同？它们之间如何发生文化感染与交汇，这委实是一个颇有趣味的话题。探讨一个国家民族的行为习性与人格特征是文化史研究的一个重要问题，而乞丐文化与国民性问题有许多相似之处，它们都以行为特征为视点，都以揭示行为习性之表现与影响为旨归，因此，把乞丐文化与国民性问题放在一处作横向比较，自然应看作是乞丐文化研究的题中应有之义。

①国民性与国民“坏根性”

按一般理解，国民性是一个民族或国家在长期历史发展过程中所形成并积淀下来的行为特征，而所谓“坏根性”或“劣根性”则是国民性中保守的、落后的、颓废的却又是根深蒂固的行为特征、人格特征与心理倾向。

关注国民性问题，探讨国民性的优长与缺失是中国近现代思想启蒙运动的一个重要主题，它发端于戊戌维新运动，当时，资产阶级革命派与维新派都关注国民性问题，其目的在于更好地唤起中华民族的觉醒，为救亡图存、为民族的独立与幸福而自觉地奋斗。在此政治文化背景下，当时的许多启蒙思想家都对国民性问题有所论述。严复是较早注意改变“国民性”问题的启蒙先驱，他认为，“国之贫富强弱治乱者，其民力民智民德三者之征验也。”（严复《原强》）因此，他提出“鼓民力，开民智，新民法”的主张，认为这是中国富强之本。严复从国民素质的角度探讨国家富强之缘由的思想对后来者影响极大。继之者有梁启超，他是中国近代比较系统深入剖析国民性之“坏根性”的最著名启蒙思想家。在其著名的《中国积弱溯源论》一文中，梁氏从国民性之不足的角度论述了中国之所以贫弱的

原因，他认为，国家之强弱如何，政府与制度固有其重要的责任，而国民的习性与品格方面存在的诸多弱点也难辞其咎。在他看来，中国国民性之弱点主要表现在如下数端：一曰奴性，二日愚昧，三曰为我，四曰好伪，五曰怯懦，六曰无动。

"五四"前后，李大钊、陈独秀、胡适诸人也对国民性问题多有论述，在此期间，探讨国民性问题最专注、最深刻的思想家无疑是鲁迅。有的论者指出，关注国民性问题、揭示中国国民性之"坏根性"乃是鲁迅毕生思想活动与文学创作的基本主题（林非：《鲁迅与中国文化》，学苑出版社，2000年）。从其早期论文《科学史教篇》、《文化偏至论》、《摩罗诗力论》到中期的《阿Q正传》，直至晚年的大量随笔杂文，鲁迅都在探讨如何"致人性于全"，如何"立人"以至"立国"。他认为，"欧美之强"的"根柢在人"，而中国要富强，则应着力改造国民性，剔除其"坏根性"，使人们成为人格健全的国民，则国家之富强就有了坚实的根基。

除了上述启蒙思想家外，近现代中国还有不少文学家也深入思考过国民性问题，林语堂即是卓然有成者。林氏在《吾国吾民》一书中，通俗而生动地描述了中国国民性之若干特征，指出中国人具有"老成温厚"、"遇事忍耐"、"消极避世"、"超脱老滑"、"和平主义"、"知足常乐"、"幽默滑稽"、"因循守旧"等特征。



吞剑艺人

其说流传广泛，对国民性问题的探讨起了普及传播作用。

上述可知，中国近现代的思想家们对国民性问题是倍加关注的，他们对此问题的论述虽各有侧重，对国民之“坏根性”的总结也各有轩轾，但他们的观点同多于异，在对中国国民性之根本特征的把握上也是大体相近的，下面就上述诸位所论及的国民“坏根性”与乞丐的庸劣性作一番比较。

②乞丐的庸劣习性与国民的“奴性”

群体或民族在人格上的共性或典型特征我们名之为民族性格或国民性。而国民“坏根性”则是民族性格中保守的、颓废的、不健全的行为习性、人格特征与心理倾向。比较乞丐的行为习惯与国民性之“坏根性”，不难发现，它们两者是你中有我、我中有你的。在乞丐的庸劣自贱的习性中集中反映了国民性之“坏根性”的一面，而国民“坏根性”则又是乞丐庸劣习性的另一种表现形态。

乞丐的行为、心理、人格总起来说以庸俗卑劣、自贱自贬为基本特征，在极端庸俗实利的目标驱动下，他们往往置礼义廉耻于不顾，他们可以冲破常人所顾及的伦理底线，厚颜乞求、巧言逢迎、卑躬曲膝，唯施主马首是瞻，进而可以自贱自贬。为了乞求些许钱物，他们没有什么可以把持的，没有什么颜面尊严可固执的，他们常常极尽谀媚之能事，只要能果腹充饥。我们通常所见的“路讨”、“坐讨”、“苦讨”、“骗讨”都具有这种行为特征。





北京街头的老年女乞



乞讨者

而这一行为特征与国民性中所谓“奴性”——依附主子、依附宗族、依附权力与权威、丧失独立人格与尊严、丧失独立的生活目标与社会政治立场是颇为相近的。如果说取媚逢迎、卑躬屈膝、厚颜无耻是乞丐庸劣行为的最典型表现，那么，“奴性”也是国民“坏根性”之突出特征。

把“奴性”视为“坏根性”之首端，这是近代启蒙思想家们较为一致的观点。梁启超、邹容、陈独秀、鲁迅等人都把“奴性”看作是国民之通病。梁启超在《中国积弱溯源论》中说：“奴隶云者，既无自治之力，亦无独立之心。举凡饮食男女，衣服起居，无不待命于主人，而天赋之人权，应享之幸福，亦遂无不奉之主人之手。”他认为，中国人普遍带有这种性格，不过由于所处地位不同，表现的方式与表现的程度略有差别而已。这种性格是“谄”、“骄”的奇异组合。他说，“且天下惟能谄人者，为能骄人，亦惟能骄人者，为能谄人。州县之视百姓，则奴隶矣；及其对道府以上，则自居于奴隶也。监司道府之视州县，则奴隶矣；及其对督抚，则自居奴隶也。督府视监司以下，皆奴隶矣；及其对君后，则自居于奴

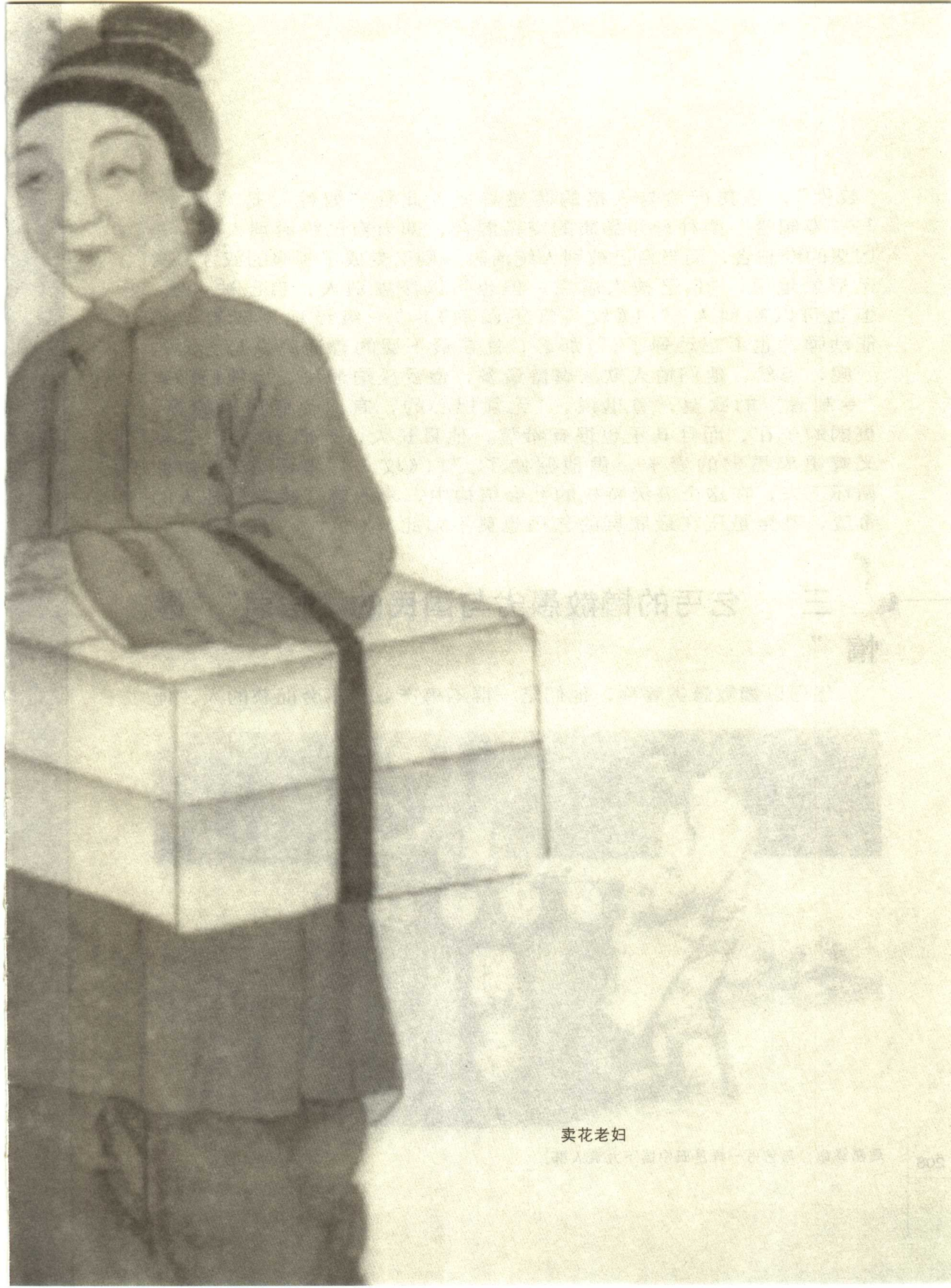
隶也。其甚者乃至于枢垣阁臣，或对至秽至贱宦寺宫妾，而亦往往自居奴隶也。若是乎，举国之大，无一人不被人视为奴隶者，亦无一人不自居于奴隶也。而奴隶视人之人亦即为自居奴隶之人，岂不异哉！岂不痛哉！盖自居奴隶时所受之耻辱苦孽，还以取偿于彼所奴隶视之人。故居日日为奴，而不觉其苦，反觉其乐；不觉其辱，反觉其荣焉。”梁启超敏锐地观察到：奴性的可悲可恶之处在于，它一方面自居于奴隶地位，屈服于上司、权力、权威的淫威之下，在上司与权力面前尽失独立的人格与尊严；另一方面它又迫使他人为奴隶，在比它更弱的群体与个人面前又极尽压迫、欺凌与宰割之能事，在梁启超眼中，奴性十足的人就是这样的人，他受人欺凌而不知羞辱，转而又欺凌他人以自慰。梁启超认为，专制集权体制下的居民大多都带有这种“坏根性”，“不见夫士豪乎，皂役乎，彼人而见长官也。局背瑟缩无所容，吮痈舐痔无不至，及出而武断乡曲，由如虎傅翼，择肉而食；而小民之畏奔走而奉养被者，固自不乏人矣。若是乎，彼之所得者，足以偿所失而有余也；若是乎，奴隶不可为而果可为也。是以一国之人转相仿效，如蚁附膻，如蝇逐臭，如疫症之播染，如肺病之传种……中国则不然，非凌人之人，即被凌于人之人，而被凌于人之人，旋即可以为凌人之人。”

鲁迅在此基础上进一步指出，中国人根源于小农经济土壤与君主专制政体的



旧中国西安街头行乞儿童





卖花老妇

“奴性”，是其行为与人格的明显特征，此种“奴性”是“奴才”与“专制者”两种行为品质的交错混合，即当自己统治别人时，是凶恶的专制者，而当自己被别人统治时，则又变成了驯服的奴才。鲁迅形象地说，“自己被人虐虎，但也可以凌虐别人；自己被人吃，但也可以吃别人。”（《坟·灯下漫笔》）“一级级地制驭着，不能动弹，也不想动弹了。”那么，处在最下层的普通民众是否太苦了呢，当然，他们遭人欺凌虐待最多，遭受压迫最深，但他们仍有“专制者”的欲望，鲁迅说，“无须担心的，有比他们更卑的妻，更弱的子在，而且其子也很有希望，他日长大，升而为‘台’，便又有更卑更弱的妻子，供他驱使了。”（《坟·灯下漫笔》）如此循环下去，在这个等级特权的社会结构中，永远有“凌虐”他人的希望，甚至是压在最底层的乞丐也莫不如此。



三　乞丐的懒散愚劣与国民的“怯弱”“懒惰”

乞丐以懒散愚劣著称，他们是一群不事产业、不劳而获的人，他



周易算命，与乞丐一样是旧中国下九流人群。



玩狮子，乞丐的职业文化表现之一。

们把自己的衣食之计建立在他人的施舍之上，他们好逸恶劳、好吃懒做、自由散漫。他们无所事事、无所追求，没有什么人生目标和生活信念。在社会交往互动中，他们鲜廉寡耻，为达到乞求衣食之目的，往往会谀媚逢迎、胡搅蛮缠、死乞白懒，而且往往心存侥幸、投机取巧、自欺欺人。他们个个愚昧无知，对人生的价值、生命的意义、社会的理想都一无所知，且漠不关心，他们是一群迷茫沉沦、混混噩噩的人。他们不思进取、得过且守、放任自逸、苟且偷生，从某种意义上说，他们只是一群碌碌于口腹之欲社会动物。

而乞丐的这些行为特征又与国民性中所谓“怯弱”、“懒惰”、“卑怯”、“贪婪”等“坏根性”颇相近似，可谓无独有偶、交相印衬。正像鲁迅所论述的，因为一方面是“奴才”，缺乏独立和自主的意识，所以任何事情都得看上峰的脸色行事，哪里敢自己去作出决定、承担义务？哪里有什么冒犯陈规的勇力与独创性？从而养成了“怯弱”与“懒惰”的习性，于是过着一种苟且偷安的生活，各自斤斤于自己鼻子底下哪点蝇头小利，懒得去管什么社会责任社会理想，因为这既是最省事又是最安全的生存之道。又因为他们另一方面是“专制者”，所以在“怯弱”与“懒惰”的自私自利中间，

又养成了“贪焚”的习性。（林非：《鲁迅与中国文化》，学苑出版社，2000 年）

诚如鲁迅所分析的，这种“怯弱”、“懒惰”、“愚劣”的习性不仅是相当普遍的，各个阶层各类群体都或多或少浸染此习，而且它在古今皆有。在现代社会中，由于物质文明的极大丰富，社会生活水平的极大提高。单从经济上衡量，绝对意义上的乞丐已微乎其微，但现实社会中的许多人，身虽不为乞丐，其精神意态、思想灵魂却与乞丐无异。有的论者将乞丐区别为“衣食乞丐”与“精神乞丐”是颇有见底的。（曲彦斌：《中国乞丐》，辽宁古籍出版社，1994 年）“衣食乞丐”即普通的、以乞讨钱物、谋食谋衣为目的乞丐；而所谓“精神乞丐”就是那些即使不乞讨，甚至有的还很富有的人，但，他们的行为、活动、生活态度、价值取向等方面表现出懒惰、消极、无所事事、苟且偷安、混混噩噩等特征，即他们虽不是乞丐之身，却装着乞丐的灵魂。

四　流丐伎俩与国民伪劣习气

“流丐伎俩”是人们对乞丐行为方式之特质的形象概括，语出自清人王有光《吴下谚联》“鸡鸣狗盗，皆流丐伎俩”。流丐伎俩一语道出了乞丐行为的本色，而《今古奇观》中“金玉奴棒打薄情郎”一章对丐头金痢子及众丐的描写，则是对流丐伎俩的逼真刻画。且看这帮庸劣之徒的伎俩吧：“叫爹叫娘叫财主，门前只见喧哗；弄蛇弄狗弄猢狲，口内各呈伎俩。敲板唱杨花，恶声聒耳；打砖搽粉脸，丑态逼人，一班泼鬼聚成群，便是钟馗收不得。”这是一种怎样的行为，这分明是一种庸俗、卑劣、丑陋、无赖的行径，而流丐伎俩正是庸俗、卑劣、丑陋、无赖、虚伪、欺诈行径的集大成。倘若我们剥去这些行为的斑斓外表，裸露在我们面前的就是极端现实的庸俗情调，极端自私的利己主义以及极端丑陋的流氓意识。进一步讲，是否仅仅乞丐才具有此种“流丐伎俩”呢？在国民性中是否也有类似于“流丐伎俩”的行径呢？回答是，有，并且为数甚多。

梁启超在论及国民性之特征时，列有六条，其中第四条曰“好伪”。梁启超认为，“好伪”之风弥漫于我们社会的各层面，“君之使其臣，臣之事其君，长之率其属，属之奉其长，官之治其民，民之待其官，士之结其耦，友之交其朋，无论何事，无论何人，无论何

地，无论何时，而皆以伪之一字行之。奏章之所报者，无一非伪事；条告之所颁者，无一非伪文；应对之所接者，无一非伪语。举国官缺，大半无事可办，有职如无职，谓之伪职；一部律例，十有九不遵行，有律如无律，谓之伪律……文之伪，武之伪……凡兹百端，皆生于伪。然伪犹可疗也，伪而好之，不可瘳也。世有号称清流名士者流，其面常有忧国之容，其口不少哀时之语；读其文，则字字皆贾生之痛哭涕零，诵其诗，则篇篇皆少陵之孤忠义愤；而考其行，则醇酒妇人也，察其心，则且食蛤蜊也。……孔子曰：'民无信不立'。至举国之人，而持一伪字以相往来，则亦成一虚伪泡幻之国而已。本则先拔，虽无外侮侮来，亦岂能立于天地间耶！"（《中国积弱溯源论》载于《梁启超选集》）试看，梁任公所列的这诸多伪虚不实之状与乞丐行乞时所惯用"装相作态"、"苦讨"、"骗讨"的伎俩何其相似乃尔。而在鲁迅看来，虚伪不实之风以"瞒"和"骗"为主要表现，"瞒"和"骗"实乃国民"坏根性"之一大痼弊。鲁迅认为，"中国人的不敢正视各方面，用瞒和骗，造出奇妙的逃路来，而自以为正路。在这条路上，就证明着国民性的

流丐图。江南水乡一景。





乡村小农庄，是乞丐的退身之所。富时为农，饥则为丐。

怯弱，懒惰，而又巧猾”。（《坟·论睁了眼看》）在这种“瞒”和“骗”的氛围中，“自欺”和“欺人”是同时进行的，前者是麻醉自己不要去正视黑暗的现实，以便平安地苟且偷安，后者是蒙蔽别人，以便使自己获得更大的益处。鲁迅辛辣地指出，“安于自欺，由此并想‘欺人’。譬如病人，患着浮肿，而讳疾忌医，但愿别人糊涂，误以为他是肥胖。妄想既久，时而自己也觉得好像肥胖，并非浮肿；即使还是浮肿，也是一种特别好的浮肿，与众不同。”（《且介亭杂文末编·立此存照〈三〉）“瞒和骗”于是必然会形成“面子”和“做戏”，即弄虚作假。

讲究虚伪的“面子”就是自欺欺人生出的劣习。鲁迅深刻地分析道，殖民地半殖民地的中国从上层到下层都笼罩在自欺欺人的迷雾之中。君不见，堂堂的“天朝上国”被洋人的坚船利炮打得大败，落得个割地赔款的结局，却自欺欺人地编出许多鬼话来装“面子”。分明是清朝畏洋人如虎，却在“圣谕”中照旧蔑称为“夷狄”；分明是自己割地赔款，却在“圣谕”中说什么“妥为招抚”；分

明是出让领土主权、被迫开辟租界，却说是“入城瞻仰”、“颇觉恭顺”，等等。

上面如此，下层亦竞相仿效。鲁迅曾沉痛地诉说过上海的平民百姓，在黄浦江边纳凉时，无缘无故被外国巡捕踢落江中死亡的故事。他不无沉痛地分析，假如此人不死的话，可能会出现这样的结局，“我们也真是‘忍辱负重’的人民，只要不‘落浦’，就大抵用一句滑稽化的话道：‘吃了一只外国火腿’，一笑了之。”（《准风月谈·踢》）虽然这个比喻有些残酷，但它确是半殖民地社会中下层民众的真实心态，其实，上层的“圣谕”也好，下层的“滑稽”自嘲也罢，都与乞丐的精神胜利法异曲而同工。乞丐们把自己的行乞求讨称为“犟狗”、“赶鸭子”，在这一滑稽性话语中，有钱人或布施者变成了不如乞丐的“狗”或“鸭子”，他们的“求乞”也变成了“犟狗”，于是乞讨的营生陡然间变得“崇高”起来。



押赴刑场，越轨型乞丐的下场。

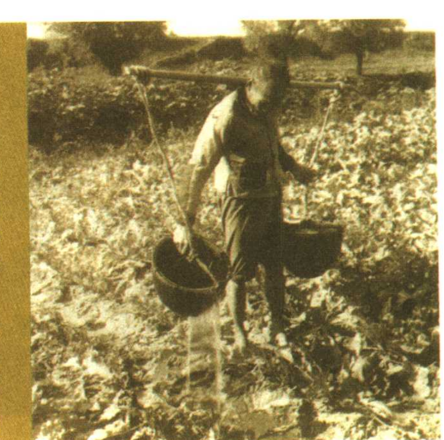
从“鸡鸣狗盗”、胡搅蛮缠、泼皮无赖、矫情作伪、装相骗讨的流丐伎俩到瞒上骗下、自欺欺人、弄虚作假、世故老猾的国民“坏根性”，是一个前后连贯的行为系列和心理过程，流丐伎俩是更朴绌、更直白的庸劣行为，而“瞒与骗”、自欺欺人、装面子作伪装的“坏根性”则是庸劣行径更深层更隐蔽的表现形成。只要仔细观察一下我们当今的社会，就不难发现，所谓流丐伎俩遍布于我们社会的各个领域，它变换着方式、假托着各种名义在我们社会生活中大行其道。



第八章　文明的暗影



行乞的小孩，面前是地状。

乡间农人，形成了朴素而又自然的田园风光。

一

文化是一种历时性现象，譬如一条蜿蜒曲折的河流。它源自于幽谷深涧之中，奔腾流淌于平川莽原之上，汇注入汪洋大海之中。其源远流长、千回百转、支脉错生、延绵不绝之状，非一时一地可以尽观也。乞丐文化也犹如一条曲折绵长的河流，尽管它看上去更像一条浊流，其渊源既久，流布也长，直至今日，它的支系余流仍在我们社会中流淌，它的余波遗绪仍在我们社会中荡漾，如幽灵一般，若隐若现，忽明忽暗，你只要稍加留言，便可感觉到它那飘忽不定的魔影。

我们试图探明它的由来，弄清它的面目，揭示它的习性，把握它的脉胳，凡此并非出于猎奇和拾遗补漏的癖好，只是旨在寻找一剂驱除乞丐文化这一长期弥漫于社会中的瘴疠污秽之气的良方，提出一套根治乞丐现象以及各种类似的庸劣文化现象的良策。

抱着这一企图，斯编对乞丐产生的原因、乞丐文化类型的形成、乞丐文化类型的内涵、特质、乞丐文化的社会效应与历史影响等问题作了一番简要的剖视，通过这一剖析，我们对乞丐文化获得一些初步印象，归纳起来，似乎可以作如下表述：乞丐现象作为一种文化现象，它的产生发展、流传变迁既是诸多社会经济政治因素所促成，又与文化本身的张力极相关涉。而越往后发展，文化张力的作用似乎愈益明显。正如韦伯所论，文化现象最初总是附着于特定的社会经济与政治环境，是特定政治经济条件的产物，而当其一旦成形，则以独



乡下石辗子
生产力的低下决定了人们的落后生产状况。

立的形态自主地向前发展。呈现出自身的系统特征。方之于国民性现象是这样，参之于乞丐现象也复如此。

文化发展既有自己鲜明的系统规律，那么，要改造、消除一种文化现象或文化行为，就委实是一种复杂的文化系统工程，决非单纯的政治改造或经济建设所能为功。当然，要完善或改造一种文化，改造更新社会政治经济的“硬件”是必要的前提，而“软件”的更新——即文化诸要素（价值观念、行为取向、生活方式、道德、伦理习惯、风俗、信仰等等）的更新则是核心。具体到乞丐现象与国民“坏根性”这类行为文化，其核心就是人的素质。所以，改造国民性、消除乞丐现象及文化影响，归结到一点，就是全面提高人的道德伦理素质，全部提升人的人文素质，用鲁迅的话说，就是“致人性于全”。

这样看来，乞丐文化留给我们的难题与国民性问题留给我们的困境实则是同一问题之不同层面。要消除乞丐文化的余毒、根除乞丐文化所遗留的庸劣颓坏习性，如同改造国民“坏根性”一样，都是一项长期而艰巨的文化改造与文化创新工作。

二

由此我们想到，中国近现代的启蒙思想家们在这个问题上的思考确乎具有超前的卓识。近代的思想先驱们在思考中国强盛与复兴的方案时，经历了由器物到制度进而到精神的层层深人。他们最终都归结

为一点，强国必先强民，“立国”必先“立人”。

近代卓越的启蒙思想家梁启超曾大声疾呼“新民为今日中国第一急务”。以立人为兴国之本的思想由此肇端，梁氏的“新民”说被传诵一时，“凡一国之能立于世界，必有其国民特具之特质”（《新民说·释新民之义》）。梁启超的可贵之处在于：他在那个时代即已意识到文化建设的基础性意义，“苟有新民，何患无新制度，无新政府，无新国家。非尔者，则虽今日变一法，明日易一人，东涂西抹，学步效颦，吾未见其能济也。”（《梁启超选集》）梁氏还进一步说，新民就是剔除了旧民“坏根性”的新型国民，就是有“公德”意识，有“利群”品质的人。

而“五四”新文化运动的领导人物陈独秀对此也有精妙的论述，“人民程度与政治之进化，乃至为因果，未可徒责一方者也。”（《陈独秀文章选编》上册）“国人思想倘未有根本之觉悟，直无非难执政之理由”（《陈独秀文章选编》上册）。陈独秀谆谆告诫人们，现代政治乃大众政治，大众素质没有根本的提升，则任何政治改易的企望都是徒劳的，在他看来，“集人成国，个人之人格高，斯国家人格亦高；个人之权巩固，斯国家之权亦巩固”（《陈独秀文章选编》上册）。

伟大的文化战士鲁迅则在继承“戊戌”先哲与“五四”先驱的思想基础上，提出了改造国民性的鲜明文化主题，经他的论说、呼吁与提倡，改造国民性乃成为回荡于中国近现代历史上空的经久不衰的时代强音。

改造国民性，塑造新型国民，养育现代人格，由立人而立国，这是“五四”以来的思想先驱们不约而同地喊出的时代主题，这一主题在他们看来是与救亡图存、振兴中华的政治主题相为表里的。应该说，



旧时的以工代赈，是救治灾荒、改造社会的积极方法之一。

改造国民性这一文化建设任务在我们阔步迈向现代化的今天仍不乏其鲜活的时代意义。因为现代化社会的目标是综合发展的目标，现代化社会向我们昭示的是社会物质文明与精神文明的齐头并进，是社会政治、经济、思想文化的全面协调发展。而现代化事业的核心目标与成功保障又以人的全面发展为归结。重温先贤的教诲，展望社会主义现代化事业的伟大实践，我们深感改造国民性、培养现代化新型国民、荡涤各种庸俗落后颓坏腐朽的文化之必要性与紧迫性，称之为现代化事业的一项中心工作，似不为过。

三

改造各种庸劣的社会习性，培养现代健全的人格既是我们精神文明建设的重要任务，又是我们每个社会成员自觉迈向文明生活、努力完善自我的应尽职责。文化改造与建设关乎社会，更与我们每个人紧密相关。这意味着在建设现代化事业的进程中，我们每个人应自觉成为有道德、有理想、有文化、有觉悟的人；成为遵纪守法、充满爱心、讲究公德、富于献身精神的人；而不是庸俗的自私的人，成为一个心胸开放、勇于面对各种风险与挑战的人，而不是怯弱懒惰、不思进取、苟且因循的人。现代健全的人格目标还要求我们成为一个利己利人、达己达人、推己及人、充满爱心、志节高尚的人，而不是一个庸劣自贱、虚妄不实、心怀侥幸、投机取巧、欺世欺人的人。成为一个个性高扬、人文素质全面发展的人，而不是一个愚昧顽劣、谄上骄下，畏强凌弱的人。一句话，

成为一个全面发展的现代文明人。要达乎人人如此、个个如斯之境，需要我们全社会各方面的共同努力，在建设物质文明的同时，大力推进精神文明的建设，弘扬文明之风、科学之风、人文之风。移风易俗，全面提升全民族的道德水平、人文素质，若此，我们便可以达到物质文明与精神文明的共同进步，我们每个人俾能成为真正意义上的文明人，成为人格健全的人，成为融民族优良传统与现代精神于一体的人。可以想见，达到这一境地，乞丐现象、乞丐文化之庸劣习性自然会从我们社会中消声遁形，而当乞丐文化从我们社会中遁形匿迹之时，就是我们现代化事业成功之时，也就是我们迈进现代化文明这一美好家园之时。